الأب مايكل برير

الكتاب المقدس والاستعمار الاستيطاني

أمريكا اللاتينية
جنوب إفريقية
فلسطين



ترجمة:
أحمد الجمل
زياد منى

الكتاب المقدس والاستعمار الاستيطاني:

أمريكا اللاتينية، جنوب إفريقية، فلسطين

الكتاب المقدس والاستعمار الاستيطاني: أمريكا اللاتينية، جنوب افريقية، فلسطين
ترجمة: أحمد الجمل وزياد منى
التدقيق اللغوي: فالح فلوح
تصميم الغلاف: نبيل المالح
إخراج: محمد غيث الحاج حسين
الطَّبعة الثانية: (2004) جميعُ الحقوقِ محفوظةٌ لقدمس للنشر والتوزيع©

التوزيع في سوريَة : قَدْمُس للنشر والتوزيع
شارع ميسلون، دار المهندسين (0905)، الفردوس
ص ب (6177)
دمشق، سوريَة
هاتف: (+11 963) 9836 222 برّاق: 7226 224
جوّال: (+94 0 961) 167 517
بريد إلكتروني ‹cadmus@net.sy›؛ ‹books@cadmusbooks.net›
التوزيع في محافظة اللاذقية: مكتبة بالميرا
هاتف: (+41 963) 468975

التوزيع في العالم: شركةُ قَدْمُس للنشر والتوزيع (ش م م)
ص ب (113 / 6435)؛ شارع الحمرا، بناء رسامني
بيروت، لبنان
هاتف : (+1 961) 054 750، برّاق: 053 750
جوّال : (+3 0 961) 512 620؛ 411 722
بريد إلكتروني: ‹daramwaj@inco.com.lb›

التوزيع في الأردن: الأهلية للنشر والتوزيع
وسط البلد، خلف مطعم القدس؛ ص ب (7772) عمّان 11118، الأردن
هاتف: (+6 962) 8688 463؛ برّاق: 7445 465
بريد إلكتروني: ‹alahlia@nets.jo›

رقم تأشيرة الرقابة (49032) تاريخ (9/ 10/ 2000؛ 31/ 10/ 2002 م)
لقراءة إصدارات الدار على (الإنترنت) انظر: ‹http://library.ajeeb.com/cadmus›
لابتياع نسخ إلكترونية من هذا الكتاب، انظر ‹http://www.arabicbook.com›
إنّ الآراءَ الواردةَ في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الدار.
عدد كلمات الكتاب: (109469) كلمة تقريبًا.

مايكل بْرَيَر

الكتاب المقدس والاستعمار الاستيطاني

أمريكا اللاتينية، جنوب إفريقية، فلسطين

ترجمة : أحمد الجمل وزياد منى

ترجم هذا الكتاب بمنحة كريمة
من السيد لطفي السومي

المحتوى

ملاحظات الناشر عن النص والمراجِع

* المادة اللغوية بين قوسين ‹› تشير إلى أنها كتبت كما وردت بلغتها الأصلية.
* المادة اللغوية بين الفواصل المقلوبة " " تعني أنها اعتراض على المحتوى، من الكاتب الأصلي إذا كان النص مقتبسًا، أو من مؤلف الكتاب.
* المادة اللغوية بين الأقواس المزدوجة « » تشير إلى أن النص مقتبس.
* المادة اللغوية بين قوسين منفردتين () تشير إلى المصدر الذي اقتبست منه النصوص.
* المادة اللغوية بين قوسين كبيرتين [ ] تشير إلى أنها ليست موجودة في النص الأصلي أو مؤلف الكتاب.
* المادة اللغوية المكتوبة بين ‘’ تشير إلى أنها اقتباس ضمن اقتباس آخر.
* المادة اللغوية التي وضع تحتها خط تشير إلى تشديد من الكاتب.

❋ حرصًا من الدار على الاتصال المباشر مع القارئ وكسب ثقته، قمنا بدءًا من كتاب : الظاهر بيبرس، بطباعة سعر النسخة على الغلاف الخلفي وَعْلى الصفحة رقم (2).

❋ عدد كلمات الكتاب (109469 كلمة تقريباً).

قَدْمُس للنشر والتوزيع

تنويه

تم وضع الجزء الكبير من البحث الخاص بهذه الدراسة بفعل التأثيرات الكبيرة للاستغلال الاستعماري. وكان زميلي في كلية جامعة سانت ماري (St. Mary's University) الدكتور ألن لِستر (Alan Lester) قرأ في وقت مبكر مسوّدة الفصل المتعلق بجنوب إفريقية وقدّم عددًا من الأفكار الرئيسة الثاقبة عن الاتجاهات الإصلاحية الاجتهادية داخل أحدث الدراسات التاريخية الأفريقانية (Africaan). وعرض دِفيد مكدوَل (David McDowall) مقترحات قيمة جدًا للمادة عن الصِّهْيَوْنِيَّة. وهنا أعبّر عن شكري لجامعة سانت ماري التي منحتني إجازة سنة سبتية مكنتني من إنجاز العمل.

وقد كنت شرعت في المراجعة النهائية إبان مباشرتي العمل أستاذًا في جامعة بيت لحم وأستاذًا مقيمًا في المعهد السكوني للاهوت بالطنطور في القدس. وكان التحرك بين الطنطور والجامعة يعرقله يوميًا نقطة التفتيش التي تمنع

يوميًا أهالي بيت لحم من دخول القدس. كانت الظروف المحيطة بي تذكرني دومًا بالإذلال والإهانة والقمع التي تلحقها المشاريع الاستعمارية بالسكان الأصليين بلا استثناء. وقد أضاف عملي على خلفية نيران الرصاص وفي ظل الدبابات قوة معينة لبحثي. إذ كان من بين الذين قتلوا في اضطرابات يومي (25 و 26 أيلول 1996 م) أحد الطلاب السابقين في جامعة بيت لحم. ومع الصعوبات، كنت قادرًا على إلقاء محاضرة عامة في القدس بعنوان: «هل يوافق إله الكتاب المقدس على التطهير العرقي؟» مع بداية الفصل الدراسي فكّرنا فيما إذا كانت السنة الدراسية ستستمر دون تعويق كبير لمنهج التدريس. فقدنا إجمالاً حوالي شهر من التدريس. وإنّي أكنّ كل حب وتقدير لزملائي في الجامعة وإلى الأخوة دي لاسال (De la Salle) لحسن الوفادة. وأدين بعمق إلى نائب المستشار رونلد غلغر (Br Ronald Gallagher FSC) لتسهيل مجيئي إلى جامعة بيت لحم وإلى رئيس الجامعة سِريل ليتِكي (Br Cyril Litecky FSC) لتعاملهم اليومي اللطيف والودّي.

وقد كان البروفسور توماس طُمسن (Thomas L. Thompson) في كوبنهاغن قرأ مسوّدة الفصلين السادس والسابع وقدّم عددًا من الاقتراحات. كما قرأ خرِّيج الدراسات العليا في الطنطور ريني أوتزي (Fr René Otzoy) من غواتيمالا وغيره أقسامًا مختلفة من فصل أمريكا اللاتينية، وقرأ أيضًا النص بأكمله العالمان الأستاذان في الطنطور الدكتور بنغت هلمبرغ (Bengt Holmberg) من جامعة لوند (Lund University) والدَكتورة مدلين يِشكه (Marlin Jeschke) من كلية غوشن (Goshen College) وقدّما اقتراحات مفيدة جدًا. وزوّد طلاب الدراسات العليا وهيئة التدريس معهد الطنطور بالقرينة الممتعة والمثيرة حول دراستي.

عند نهاية مراجعتي الكتاب تقريبًا، اكتشفت وجود ’انسداد كامل‘ في أحد

شرايين قلبي و'انسداد جزئي' في شريان آخر، وكأنها تعكس الظواهر التي أشهدها يوميًا عند نقطة التفتيش عند الطنطور. برهنت التوصيات التي تركتها من أجل إتمام 'الكتاب' إذا ما وافتني المنيّة، أنها كانت زائدة عن الحاجة، فكل الشكر لخبير العلاج الدكتور هشام نصّار وللهيئة الطبية في مشفيي سانت جوزيف وهداسا في القدس، فأنا مدين لهما، بعد الرب، بإنجاز ما بدأته منذ عدّة سنوات. لقد أحاطني بالرعاية الكاملة في أثناء مرضي عائلتي وجماعتي الدينية الفينسنتينية (Vincentian Community) وأصدقائي وزملائي.

في أثناء تحضيري، شجّعني كثيرًا الدكتور جون جرِك (John Jarick) لدفع النص إلى النشر من قبل وقدّم لي العون، ودعمتني بحَماس كبير السيدة جين ألن (Jean Allen) من مطبعة شِفيلد الأكاديمية (Sheffield Academic Press). وأنا شديد الامتنان لكل من ستيف برغنسكي (Steve Barganski) وملكُلم وُرد (Malcolm Ward) وروبرت نايت (Robert Knight) لعنايتهم الفائقة بإخراج الكتاب. وقدم لي القارئ المجهول الاسم الاقتراحات المفيدة لمسوّدة النص.

مقدمة الطبعة العربية

لقد كنت أنجزت نص ‹الكتاب المقدس والاستعمار الاستيطاني: أمريكا اللاتينية، جنوب إفريقية، فلسطين / The Bible and Colonialism: a moral critique› في كانون أول عام (1996 م) ونشر الكتاب في تموز عام (1997 م) وأعيد نشره في عام (1999 م) دون إجراء أي تغيير، باستثناء غلاف الكتاب الخلفي الذي ضم مقتطفات من عروض نقدية ثلاثة. لا أرى ضرورة لتعديل النص الأصلي للترجمة العربية، ومع ذلك، يسعدني أن أقدم أفكارًا إضافية أسجلها على عجل للترجمة العربية.

لم يكن هدف ‹الكتاب المقدس والاستعمار الاستيطاني: أمريكا اللاتينية، جنوب إفريقية، فلسطين› أن يكون دراسة ‹الكتاب› برمته، بل كان تركيزه أكثر تحديدًا. وتم بسطه ليناقش فقط تلك القضايا التي تهمني حول التحقيق من أن بعض القصص الكتابية قدمت بعضًا من الدعم المعتقدي لعدد من

المشاريع الاستعمارية. وأختار هنا ثلاثة أمثلة من ثلاث مناطق مختلفة في فترات مختلفة: أمريكا الجنوبية في القرون الوسطى وإفريقية في القرنين التاسع عشر والعشرين، وفلسطين في القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي تعكس بعض وجهات نظر كاثوليكية وبروتستانتية ويهودية؛ وقد أخذت أمثلة أخرى (دور ‹الكتاب› في استعمار شمالي أمريكا وإيرلندا) واستقصيت في كل حالة المدى الذي انتشرت فيه القصة الكتابية عنصرًا ملائمًا في التسويغ العقدي للمشروع. لم يكن صعبًا، بالطبع، تفحص التقاليد الأخرى داخل القصة الكتابية التي أثبتت الدور الإيجابي للكتاب في الارتقاء بالسلوك الجدير بالثناء، لكن ذلك العمل قادتني إليه تجربتي الخاصة.

وما قادني إلى هذه الدراسة الخاصة متابعتي الطويلة بعد التخرج للكتاب المقدس في " أرض الكتاب " (في جزء منها على الأقل، في فلسطين ‹They Came and they Saw. Western Christian Experience of the Holy Land, 2000› مع أن بحوثي للدكتوراه انصبت على رسائل بولس الرسول. فالسياق الاجتماعي للمشروع الأكاديمي كان واحدًا حيث كان الشعب الذي أعيش في وسطه واقعًا تحت احتلال شعب آخر وسيطرته. وتأكدت تدريجيًا فقط أن القصص الكتابية وظفت جزءًا من الدعم المزعوم للمشروع الصهيوني، خاصة منذ عام (1967 م). ويبرُز حادث واحد هو محاولة نسف قبة الصخرة والمسجد الأقصى في القدس في ربيع عام (1984 م). كان الجناة من اليهود المتدينين، الذين كانت القصة الكتابية فيما يخصهم ذريعة في تسويغ الأهداف الباطلة. وكان بعضهم يؤدي العبادة مستخدمًا سفر المزامير. ومما أثار دهشتي أن أناسًا من أبناء جيلي بالذات يستغلون آخرين بزعم دعم ‹الكتاب› وهو كتاب كنت أنظر إليه دومًا وثيقة تحرير. ولكن سيمضي وقت طويل قبل أن أشعر بأني دُفعت إلى تفحص المسألة بعناية أكثر.

وبحلول عام (1993 م) كان لي أن أخرج المشكلة من تفكيري بصعوبة، وإبّان وجودي في القدس بدأت أقرأ بطريقة منهجية منظمة من خلال القصة الكتابية، موليًا رعاية خاصة لتقاليد الأرض. فالأثر التراكمي لقراءة النص عبر تلك العدسة كان مزعجًا جدًا. إن ما أمرت به تلك القصص الكتابية وفقًا للمعايير العصرية للقانون الدولي وحقوق الإنسان هو (جرائم حرب) و(جرائم ضد الإنسانية). ففي حين يجد القرّاء أن المشكلة تكمن في الميول الطبيعية عند القارئ المعاصر، بدل النص بحد ذاته، فالمرء لا يمكن له أن يتهرب هكذا بسهولة. وعلى المرء أن يعترف بأن أجزاء كثيرة من التوراة، ومن سفر التثنية بشكل خاص، تحوي عقائد مخيفة وميولاً عنصرية وكراهية للغرباء ودعماً للقوة العسكرية. فالتلميحات بوجود تهيؤات خُلقية مشكوك فيها، وقد قدمت على أنها تفويض من السماء، في إطار سفر تم الاعتراف به نصًا مقدسًا مما اقتضى التحقق الأكثر جدية. هل كان ثمة طريقة في قراءة التقاليد التي يمكنها أن تنقذ (الكتاب) من أن يكون أداة صماء في القمع وتبرئة الله من أن يكون المطهِّر العرقي الكبير؟

اكتشفت بعد عودتي إلى القدس في آب عام (1994 م) أن بعض التقاليد الكتابية، إضافة إلى كونها انتشرت دعماً للصهيونية، قدمت جزءًا من التسويغ العقدي للفصل العنصري في جنوب إفريقية أيضًا، وفوق ذلك، قدم اللاهوت المسيحي بعضًا الدعم الفكري للغزو الإسباني لأمريكا اللاتينية. بدا واضحًا، الآن، أن بعض القصص الكتابية أسهمت في معاناة أعداد لا تحصى من المواطنين المحليين الأصليين. لم تكن لتلك القصص القدرة على بث الميول الاستغلالية في نفوس القراء فحسب، بل كان بحثي يؤكد أن القصص في الممارسة قد شجعت فعليًا كل أشكال الاستعمار العسكري المنبعث من أوربا عن طريق تزويده زعماً بالشرعية السماوية للمستعمرين الغربيين في حماستهم

لزرع (مراكز تقدم) في (قلب الظلام). عندما عدت إلى إنغلترا كتبت مقالة في صحيفة ‹[الجمعية الكاثوليكية الكتابية في بريطانيا العظمى] the Journal of the Catholic Biblical Association of Great Britain› موضوعها: ‹[الكتاب أداة قمع] The Bible as Instrument of Oppression›، مستدلاً بدراسة الحالات الثلاث لأمريكا اللاتينية وجنوب إفريقية وفلسطين ‹Scripture Bulletin 25 (1995): 2 -14›. استحق الموضوع استقصاءً أكثر دقة، لكن قبل المباشرة بعمل دراسة عميقة حول موضوع معين أكثر أهمية يكون من الحكمة مراجعة موقف العهد القديم.

بدأت أتحقق أن كثيرًا من المعرفة الغربية، بتركيزها على الماضي، كانت غير مكترثة بالاعتبارات الخلقية، وأكثر من ذلك، لم تكن متحررة من المنظورة الأوربية المركزية الفعلية لكل التاريخ الغربي الرسمي ‹see Western Scholarship and the History of Palestine, 1998›. أصبحت منزعجًا أكثر فأكثر من أن التفسير النزيه للتقاليد الكتابية التي تأمر بالأعمال الفظيعة وجرائم الحرب قد قدمت العزاء والسلوى لأولئك المصممين على استغلال الأراضي الجديدة على حساب الشعوب المحلية الأصلية. هنالك دليل وافر بأن ‹الكتاب› كان، ولا يزال إلى حد ما، المثل الأعلى الذي يسعى إلى استلاب الأرض بالفتوحات ‹The Bible and the Redeeming Idea of Colonialism, in: Studies in World Christianity 59 (1999): 129 -55›. ربما قد يكون من السهل لبعض القراء المعاصرين التوصل إلى أن بعضًا من قصص ‹الكتاب› قد مارست جزءًا كبيرًا في النبضة الإمبريالية، ولم يبدُ أنها تضايق الباحثين المختصين ب ‹الكتاب› إلى نقطة التعارض الحرج. مع ذلك، سيبدو من المراجعات أنَه تم تقدير دراستي عاليًا في الوقت المناسب على حد سواء.

كنت مدركًا عند إنجازي ‹الكتاب والاستعمار الاستيطاني› أن أسئلة كثيرة

أخرى تحتاج إلى المتابعة. حقًا، في الحاشية رقم (2) في الفصل السابع وعدت أن أناقش بعض تلك المسائل في مكان آخر. فعلت ذلك وأكثر، في عام (1999 م) بدراستي المتخصصة عن الصِّهْيَوْنِيَّة ودولة إسرائيل ‹Zionism and the State of Israel: A Moral Inquiry›.

لم أكن أقل إدراكًا طوال الوقت، وبعيدًا عن اعتبار أن لدي كلمة أخيرة أقولها عن الموضوع، كان عملي استكشاف مجال العمل بالفعل خلوًا من سؤال المستغربين. فكانت محاولة لرسم بعض خطوط ذلك المجال، مما يعكس عدم رضاي عن النفور التعليمي حتى اليوم للانغماس بالمسألة. وعددته دومًا الواجب الأولي الأكاديمي ليتكلم عن حقيقة الأمر، حتى لو خرق بذلك سلامة الصمت الذي يمكن أن ينتج أحيانًا عن الإساءة الشخصية في استعمال الحق وتخويف الناشرين.

قد يعدُّ بعض القراء ‹الكتاب والاستعمار الاستطياني› هجوم على ‹الكتاب› ومعادٍ للدين، أو أنه هجوم على الجماعتين المتدينتين اللتين، تكنان، بصورة خاصةٍ، التقدير لمحتوياته، وهما اليهود والمسيحيون. لم يكن هذا بأي حال من الأحوال هو هدفي. كان ‹الكتاب› دومًا، وما زال، الجزء المكوِّن لممارستي الدينية. وقد حملت على الأصح على الحكم بأن الله لم يخلق الناس ليصبحوا ضحايا ربانيين لأعمال العبادة المتعارف عليها عند شعب آخر. إضافة إلى ذلك، فإن التاريخ والأحداث المعاصرة معًا أكدتا لي أن كل تقليد ديني بحاجة إلى أن يرعى باهتمام وبثبات وجهة النظر تلك، كما ذكرت في الحاشية رقم (10) في الفصل الأول، التي سوغتها قدرتي التعليمية، وكان علي أن أتفحص أيضًا الرابط بين الأعمال الوحشية وديانات العالم الأخرى. وربما كان آخرون مزودين أكثر مني بالدعوة إلى سبر أعماق تلك العلاقة. وثمة دليل وافر على أن التدريس غير المتفق مع قواعد النقد النزيه لبعض التقاليد الدينية يؤثر بعمق

في تكوين الأحقاد والتعصب، بل وأسوأ من ذلك. إن ديانات قليلة بريئة من سفك الدماء باسم آلهتها. على الباحثين، على الأقل، أن يحتجوا.

مايكل بريَر
رئيس كلية اللاهوت والدراسات الكتابية
في كلية جامعة سانت ماري بجامعة سَرِي
(St. Mary’s University College, University of Surry)

مدخل

> بإمكاني القول إنني أعرف شعبًا واحدًا فقط يحس أن بإمكانه الإدعاء بأنه تسلم أمرًا إلهيًا لإبادة كل السكان الذين انتصر عليهم؛ وهذا هو إسرءيل. وفي هذه الأيام، من النادر أن يمعن المسيحيون واليهود النظر في وحشية يهوه التي تفتقر إلى الرحمة التي لا تتكشف في النصوص المعادية فحسب، وإنما أيضًا في الأدب ذاته الذي يعدونه مقدسًا. وفي الحقيقة، فإنهم مواظبون على قاعدة نسيان حتى وجود هذه المادة المُدينة (G.E.M. de Ste Croix, in Said 1988: 166).

موضوع هذه الدراسة هو قصة الوعد بأرض كنعان لأبراهام وذريته كما هي في الكتاب المقدس، وإعادة ذلك الوعد لموسى [التوراة] وصحبه الهاربين من مصر، ورواية فتح الأرض كما عكسها سفري يشوع والقضاة. وتتحرى

الدراسة أيضًا كيف استخدمت الرواية الكتابية في تسويغ الاستيلاء على الأرض في مناطق مختلفة وفترات مختلفة، مسلّطة الضوء على الاستعمارين الإسباني والبرتغالي، والاستيطان فيها. يتطّلب موضوع المادة أن يغري النقاش في المشاركة بالأحاديث المستفيضة المميزة للموضوعات الدراسية الكثيرة.

أكد انتشار الموضوعات الدراسية الأكاديمية والموضوعات الفرعية أن التعامل القليل مع أي موضوع يتم بالطريقة التي تحترم تركيبتها المعقدة. فالحديث عن الاستعمار هو حالة جيدة وثيقة الصلة بالموضوع. القانون الدولي يناقش عناوين السيادة. والاتفاقات الدولية تناقش حقوق الإنسان. وعلماء الاجتماع والإنسان يناقشون مسائل تتعلق بالذاتية الثقافية والسياسية والدينية المتنوعة للسكان. وهنالك وجهات نظر دينية ولاهوتية أيضًا. ومن المظاهر المخيبة للآمال في هذا الموضوع المتنوع أن كل عنصر يعمل بمعزل عن العناصر الأخرى حيث ما من شيء يمكن أن يقوله الفكر اللاهوتي عن موضوع القانون الدولي. وحيث يقف التشريع الدولي صامتًا إزاء حقوق الإنسان. إن الدفاع عن حقوق الإنسان يتحاشى المبادئ ما عدا تلك المتفق عليها من العموم. يصف الجغرافيون وعلماء الاجتماع ما يحدث ولا يميلون إلى إصدار أحكام قيمة. ومع أن كل عنصر من تلك العناصر (وعد أكبر) يعكس عنصرًا فقط من الصورة الأوسع.

إن تخصص الدراسة في كل فرع من فروع المعرفة عند جيلنا كان ينحّي غير الخبراء عن الجدل الجريء. المعرفة المختصة تكره الغرباء، وحتى معظم العلماء متعددي القدرات نادرًا ما يتحركون بعيدًا عن حدود المعرفة الخاصة بهم. وهناك ميل عام في اللجوء إلى التخصص وتجنب مسؤولية الارتباط بالعالم الواسع، بحجة أنه حتى القضايا الخلقية المحرجة يجب أن تترك للمختصين. إن موضوع الدراسة وثيق الصلة الذي يتعامل مع مسألة أرض كنعان في الكتاب المقدس يقع ضحية بلوى التخصص. ودارسو الكتاب المقدس لا يعيرون

عمليًا أي انتباه إلى الأبعاد الخلقية في النقاش عند تركيزهم على مسائل النقد التاريخي والأدبي. من ناحية عامة، يتحاشى دارسو حقوق الإنسان أي إشارة إلى مسألة الله، بينما يدركون بشكل روتيني الارتباط بينه والأرض، ويناقش علماء السياسة المسألة على نحو صرف من ناحية النفوذ السياسي والمصالح.

ما ينجم عن ذلك هو سلسلة من الموضوعات المجتزأة، يتمسك كل موضوع بتسوّق معارفه الخاصة، دون مراعاة للتعقيد التام للمسألة. حتى من داخل الجزء الكتابي للموضوع الذي يستدعي وجود شخص شجاع قادر على التعبير عن رأيه على أكثر من صعيد، لن يكون المختص شجاعًا بما فيه الكفاية إلى درجة المخاطرة باقتحام منطقة أخرى متخمة بتعليق الخبير: قصص الآباء الأولين والآثار والتاريخ وجنس القضايا الأدبية وتأليفها وفترات السبي والمواقف من الأرض كما هي في العهد الجديد، إلخ.. فعندما يحاول أي كتاب أن يتناول المسألة من وجهة النظر الكتابية وحدها، فإن فريقًا من العلماء الدارسين مدعو بلا استثناء لكي يشارك في العمل (مثال، العلماء التسعة عشر في Prudkỳ 1995) وهنالك موقف مشابه يحصل في الموضوعات الأخرى وثيقة الصلة. فالعمل كبير لشخص واحد. مع ذلك، يبقى الخيار الخلقي متروكًا للفرد.

إن المنظور الخاص بهذه الدراسة هو المسألة الخلقية التي تنشأ بأية حال عن وقع الفتح والاستيطان على السكان الأصليين. ما المعايير المناسبة التي يتم بها تقويم مشروعات الفتح والاستيطان؟ ما دور الكتاب المقدس؟ هل المرء موجّه بمعايير السلوك والإنساني المحفوظة في اتفاقات حقوق الإنسان والقانون الدولي؟ من غير المألوف إخضاع تقاليد الكتاب المقدس التي ينظر إليها عادة كمحكٍّ للفضيلة الخلقية و«كروح اللاهوت» إلى تقويم يستمد من المبادئ الخلقية العامة. لا تقدم هذه الدراسة براهين على شرعية المشروع فحسب، بل على ضرورته أيضًا. عندما يطرد شعب ويشتّت ويذَلّ فإن حساسيات

المرء الخلقية تكون مفعمة بالبهجة. وعندما تنفذ مثل تلك النشاطات، ليس من خلال دعم إلهي مزعوم فقط، بل من خلال تفويض خاص مزعوم من الله، فإن ذات المرء الخلقية ترتد من الفزع. وأي مصادقة من الله على تدمير شعب لا بد أن تخضع إلى تحليل خلقي. إن التناقض الواضح بين ما يدعيه البعض بأنه إرادة الرب والسلوك العادي المتحضر والمهذب يطرح سؤالاً كما لو كان الرب قوميًا شوفينيًا ويؤمن بالتفوق العسكري وكراهية الغرباء.

من ناحية ثانية، وعلى وجه العموم، تجنّب التفكير اللاهوتي مثل تلك الاعتبارات. ومع ذلك، يمضي الموضوع المستمد من مفاهيم حقوق الإنسان والقانون الدولي دون تفاعل جاد مع الدين وعلم اللاهوت. وهدفي هنا أن أشجّع على تفحص نص مألوف تقريبًا كي يقاوم أي استفسار إضافي. تشمل كل دراسة للكتاب المقدس بالضرورة على 'استعادة الماضي الأثري والتأمل فيه' (فوكو). وما كان صالحًا في الماضي كمؤسسات راسخة يصبح موقعًا مفتوحًا، يتطلب تنظيف الموقع الجديد وهو ما يدعو إلى المزيد من التفحص والكشف عن أسئلة جديدة. إن بؤرة الاهتمام هنا هي دور 'الكتاب المقدس' في التأثير على سلوك ما في مستوى جماعي أو قومي. نعلم طبعًا، أنه ما من مجتمع في أي وقت مضى تمت قيادته بعامل عَقِدي واحد، سواء أكان اقتصاديًا أم قوميًا أم دينيًا. «في حدود أي تطور تاريخي هام معقول، يكون التفسير الأحادي كسبب قائم فعلاً خاطئًا» (Lonsdale 1980: 140). وفي التطبيق، ترتقي النظم من خلال تفاعل عدد من المكوّنات.

لاستنباط منهجية مناسبة من أجل التحقيق بموقف ذي عناصر مضاعفة، ربما يتطلب منا أن يكون لدينا شيء نتعلمه من مبدأين من مبادئ نظرية الكم (Quantum Theory) هما التمام والشك، يقدم مبدأ التمام عند بور (Bohr) حجة مفادها أن التعريف الكلاسيكي للدول في مفهوم المكان والزمان غير مرض، وأنه فقط من خلال ربط هذين المظهرين المكملين يمكن الحصول على صورة

حقيقية حتى لعالم طبيعي. وعلى مستويات أكثر تعقيدًا تكمّل العناصر المختلفة وحتى المضادة بعضها بعضًا في المساعدة على وصف الآلية المعقدة. من ناحية أخرى، يكشف مبدأ الشك عند هايزنبرغ أنه في أي وقت معين، فإن عنصرًا واحدًا فقط من العناصر في نظام ما يمكن أن يخضع للتحليل: من غير المحتمل التثبّت من الموضع وكمية الحركة للجسيم. وثمة مأزق يكمن في أن فعل المراقبة بحد ذاته يمكن أن يشوّه النظام، وأن يفعل ذلك، على المستوى الذّري على الأقل.

أقترح التحقق من انتشار الكتاب المقدس في مجموعة مختارة من الشواهد بطريقة تحاول مراعاة تعقيد الظروف الاجتماعية والسياسية لكل حالة. فمجال الدراسة واسع. إنه يشتمل على مناقشة الكتاب المقدس والتأويلات الكتابية المعاصرة والثقافات اليهودية والمسيحية لما بعد الكتابية واستعمار الأوربيين أمريكا اللاتينية وجنوب إفريقية والشرق الأوسط، وتاريخ الصِّهْيَوْنِيَّة وتطورها، والقانون الدولي للحرب، والاحتلال، وحقوق الإنسان إذا كانت مهمة التعامل بكفاءة مع كل وجه من أوجه المشكلة عمليًا.

إنه عمل شاق حتى ليرهب معظم الأكاديميين متعددي القدرات والأكاديميين الموهوبين، فقد ترك للفرد، مع ذلك، فللأمر الخلقي أن يقرر المسألة. وفي حين أن لجنة كفية من العلماء الباحثين ومتعددي القدرات يحتمل أن تعمل أفضل بكثير من عمل فرد واحد، غير أنها لا تمتلك ضمير موحد. إن مسؤولية الحكم الخلقي تقع على عاتق الفرد ولا يمكن ممارستها بالنيابة. لا يمكن إلقاء المسؤولية الخلقية حتى على كاهل آخرين أكثر موهبة وعلماً واستقامة خلقية من الذات.

كنت أؤكد أن علم اللاهوت يجب أن يُشغل نفسه بالظروف الحقيقية لحياة الناس، وألا يرتضي لنفسه البقاء المريح في غيتو أكاديمي أو كهنوتي. يسبر هذا الكتاب أعماق بعض القضايا التأويلية الكتابية واللاهوتية المهتمة بوقع العقيدة

الاستعمارية والممارسة في مناطق مختلفة ومن فترات مختلفة. ويتفحص استخدام الكتاب المقدس للإقرار بشرعية تنفيذ برنامج عَقِدي وسياسي، وكانت نتائجه، ولا تزال، معاناة جماعات بكاملها، وفي بعض الأحيان، إبادتها الفعلية شعبًا. إن الاعتراف بالمعاناة التي تسبب بها الاستعمار يتطلب أن يعيد المرء تفحّص الأبعاد الكتابية واللاهوتية والخلقية للمسألة. أنا أفهم أن يكون علم اللاهوت خطابًا يروّج للمثل الخلقية ولمستقبل أفضل لكل أبناء الشعب المضطهَد ومضطهديهم على حد سواء. واستهدفَتْ هذه الدراسة الناشطين بشكل مباشر في الخطاب الكتابي واللاهوتي. وهي تستهدف مجالات التأويلات الكتابية، التي تم تجاهلها. وتستهدف أيضًا إعلام القطاع الأوسع من العامة بقضايا ذات تضمينات وتأثيرات على الإنسان وعلى الولاء للرب. وبينما من الممكن لأي عالم كفيّ أن يعدّ هذه المغامرة إسهامًا أكاديميًا مفيدًا علميًا، فإن تحملي مسؤولية الاضطلاع بذلك هو أمر خلقي.

1) المشكلة الخلقية للتقاليد الكتابية عن الأرض

1، 1) التقاليد الكتابية عن الأرض

1، 1، 1) المدلول الظاهري للتقاليد الكتابية عن الأرض

أركّز في هذا الفصل على نصوص ‹الكتاب› التي تتناول موضوعة الأرض، وعلى الأخص الأسفار من التكوين إلى يشوع. ولكي أقدم قراءة ميسَّرة ومبسَّطة للنص توخيّت إرجاء التعليقات ذات الطبيعة النقدية إلى الفصلين السادس والسابع، ومع ذلك، كان لزامًا عليّ أن أورد بعض الملاحظات الأولية. إن ‹الكتاب› يعكس، كغيره من الكتب، مجموعة من الأشكال الأدبية والمضامين المختلفة. إضافة إلى ذلك، فإن مضامينه ومرجعيته ليست واحدة أو متطابقة عند الأطراف المعنية. أما العهد الجديد فله مكانة خاصة ذات دلالة عند المسيحيين الذين ينظرون إلى النصوص العبرية المقدسة على أنها مقتصرة على العهد القديم، بينما يستخدم اليهود مصطلح ‹تنك›[1]. وتعترف الكنيسة

المسيحية، مثل الطائفة اليهودية بكل الأسفار التسعة والثلاثين وتعدها نصوصًا مقدسة، مع أنها تتمتع بمستويات متميزة من المرجعية في التقاليد المختلفة[2].

حتى في العهود الكتابية، كانت التوراة تعد وحدة واحدة محددة. وكان هناك إحساس بأن القسمين الآخرين من الكتاب العبري مستمدين منها. يتناول قسم (أنبياء) (السابقِين واللاحقِين) في الأساس دعوة الناس إلى الرجوع إلى الرؤيا الواردة نقاطها الرئيسة في التوراة، بينما يتناول قسم ‹كتوبيم› أي: كتب، معايشة التوراة على أساس يومي. أما كتابات الأنبياء فاحتلت مكانها تدريجيًا جنبًا إلى جنب مع التوراة كفئة ثانية من ’النصوص المقدسة‘ وقد كانت انتقلت إليها بعض من السلطة الشرعية (Schürer 1979: 316)[3]. وفي مرحلة متأخرة أكثر من ذلك، ارتقت مجموعة كتب إلى مصّاف فئة النصوص المقدسة. وفي حين أن أصل مجموعات الأنبياء والكتب غير معروف، إلا أن الشهادة المبكرة على مشاركتها مع التوراة جاءت في القسم التمهيدي من سفر يشوع بن سيراخ الذي يعود إلى القرن الثاني. وقد احتلت التوراة دومًا المكانة الأعلى: فيها نجد الكتابات كافة والرؤيا الأصلية التي نزلت على بني إسرءيل. أما أسفار الأنبياء والكتب فتقتصر على الاسترسال في تسليم الرسالة. ولهذا السبب يتم وصفها بأنها ’تقاليد‘ ويتم الاستشهاد بها على هذا الأساس (Schürer 1979: 319). لذلك، بات مشروعًا أن نركّز على التوراة في حديثنا عن أرض كنعان.

ليس ثمة رؤية واحدة متماسكة بخصوص ’الأرض‘ في (الكتاب) بل هناك تنوّع في وجهات النظر منذ عهود كانت تُقوّم فيها ’الأرض‘ بطريقة مختلفة. إن معالجة الموضوع بشكل موحّد وشامل أمر مستحيل. فالطريقة التي استقر فيها بنو إسرءيل في أرض كنعان هي مسألة ذات اهتمام بحثي كبير، وذات ارتباط عظيم بكل من الماضي والحاضر. فهي ذات مضامين لكيفية فهمنا

الرب، وعلاقته ببني إسرءيل وبغيرهم، مثل الكنعانيين، وبالتالي، بكل الشعوب الأخرى. هنا تبرز أسئلة مترابطة مثل: كيف وجب على المرء أن يقرأ ‹الكتاب›؟ وما الدلالة المتصلة بكشف معنى النص؟ وهل ينبغي قراءته كلاً واحدًا متماسكًا ومتكاملاً وكأنه عمل كاتب واحد في حقبة زمنية واحدة؟ أو أن المرء ملزم بأن يأخذ في الحسبان عملية التأليف الطويلة؟ وما موقف القارئ من النص؟ وعلى أي أساس يتم تبني النص وتأويلاته؟ وهل من واجب القارئ أن يعده ’كلمة الرب‘ التي يربطها المرء بمصدره السماوي المزعوم؟ إني أعالج هذه الأمور في القسم (3، 2). هنا أركز على بعض مظاهر ’الأرض‘ في ‹الكتاب› دون أن أعير أسلوب التأليف أي اهتمام، أي أنني أتعامل أساسًا مع الدلالة الظاهرة للنص. وسأنظر فيما بعد في التضمينات التي تشكل حساسية يتطلبها أسلوب التأليف (3، 1).

1، 1، 2) الأرض في ’الخماسية‘

1، 1، 2، 1) سفر التكوين

يستعرض (التكوين 1: 11) تصوره عن أصل الكون والعالم وحيواناته وبشره، بينما يتناول التكوين (11: 27-50: 26) أصل بني إسرءيل من خلال أسلافهم، أبر(ها)م [إبر(اهي)م] وسارة، حتى وفاة يعقوب ويوسف في مصر. وسوف أسلط الضوء هنا على مكان الأرض في العلاقة بين الرب والبشر. هناك تأييد قوي في النصوص العبرية المقدسة للمعتقد القائل إن الرب وعد إبراهيم [التوراة] وسلالته بأرض كنعان، وأن ملكيتهم لها تلقى إرادته:

> اجتاز أبرام في الأرض إلى بلوطة مورة في شكيم، عندما كان الكنعانيون في الأرض. وتراءى يهوه لأبرام وقال: ’لنسلك أهب هذه الأرض‘ (التكوين 12: 6-7).

وبسبب حدوث مجاعة في الأرض ارتحل أبرام فانحدر إلى مصر وتغرّب. وبعد رحيله هو وزوجه (التكوين 12: 20) عاد إلى منطقة بيت إيل. وبما أن الأرض لم تعد تتسع لأبرام ولوط معًا، حصل توتر بينهما (التكوين 13: 5-6). ويضيف الكاتب: «فيما كان الكنعانيون والفِرزيّون مقيمين في الأرض» (التكوين 13: 7). ومع ذلك، اقتسم أبرام ولوط الأرض بينهما، فاختار لوط غور الأردن، واختار أبرام أن يقطن أرض كنعان. بعد هذه التسوية وفق معادلة 'الأرض مقابل السلام' قال يهوه لأبرام:

> ارفع عينك وانظر من الموضع الذي أنت فيه شِمالاً وجنوبًا وشرقًا وغربًا؛ فهذه الأرض كلها أهبها لك ولنسلك إلى الأبد، وأجعل نسلك كتراب الأرض، فإذا أمكن لأحد أن يحصيه، فنسلك أيضًا يحصى. قم امشِ في الأرض طولاً وعرضًا لأني لك أهبها (التكوين 13: 14 - 17).

وهكذا، وبموافقة سماوية، نقل أبرام خيمته وأتى بلوطات ممرا في حبرون ليقيم حيث بنى هناك مذبحًا ليهوه (التكوين 13: 18).

وقطع يهوه مع أبرام / إبراهيم [التوراة] ميثاقًا قائلاً:

> لنسلك أهب هذه الأرض، من نهر مصر إلى النهر الكبير، نهر الفرات، وهي أرض القِينيين والقَنزيين والقدمونيين والحثيين والفرزيين والرفائيين والأموريين والكنعانيين والجرجاشيين واليبوسيين (التكوين 15: 18 - 21). ولا تُسمَّى أبرام بعد اليوم بل تُسمى إبراهيم، لأني جعلتك أبًا لأمم كثيرة. سأنميك كثيرًا جدًا، وأجعلك أممًا، وملوكٌ من نسلك يخرجون، وأقيم عهدًا أبديًا معك ومع نسلك من بعدك، جيلاً بعد جيل، فأكون لك إلهًا ولنسلك من بعدك، وأعطيك أنت ونسلك من بعدك أرض غربتك، كل أرض كنعان، مُلكًا مؤبدًا وأكون لهم إلهًا (التكوين 17: 5 - 8).

ومن ثم، منح الوعد لإسحق أيضًا (التكوين 26: 3 – 4) ولكي يضمن الميراث، صلى من أجل أن يتحقق ليعقوب (التكوين 28: 4). وبينما كان يعقوب نائمًا قرب حاران سمع وعدًا مماثلاً (التكوين 28: 13 – 15). وعندما ظهر الرب ليعقوب مرة ثانية، غيّر اسمه إلى إسرْءيل، وكرر وعده بالأرض (التكوين 35: 12). وفي الآيات الأخيرة من السِفْر قال يوسف لإخوته:

> حانت ساعة موتي، وإلوهيم سيذكركم بالخير ويخرجكم من هذه الأرض إلى الأرض التي أقسم عليها لإبراهيم وإسحق ويعقوب (التكوين 50: 24).

1، 1، 2، 2) سفر الخروج

كما يدل العنوان، فإن الموضوعة الأساس هي الخروج من مصر (الخروج 1: 1 – 15: 21). لكن ما يتسرب عن ذلك الحدث والاستيطان في أرض كنعان يكتسب أهمية خاصة. فهنالك لقاء فريد تمّ بين يهوه وموسى [التوراة] في جبل سيناء (الخروج 19: 1 –38، 40) حيث يقيم القوم إبان حديث يهوه مع موسى [التوراة] (الخروج 19: 2، والعدد 10: 10). فيعطيهم يهوه كل ما يحتاج إليه شعب قديم يمر بمرحلة تنقل: زعيمًا وهوية ووعدًا بمكان استقرار مستقبلي. ووَقَفَ يهوه موسى [التوراة] زعيمًا للشعب فيعطيهم الوعود والشريعة ويضع تصميم مكان سكناه المقدس المنتقل ويسرع خطى الشعب وهم في طريقهم لاستملاك أرض كنعان. وكان لمضمون ‹الكتاب› أثره الحيوي على كتّاب ‹الكتاب› اللاحقين، وكان مغزى الرواية ذا أهمية استثنائية في كل من الدوائر اليهودية والمسيحية. فهي ترمز لجماعة يهوه التي خلّصها من العبودية في أرض غريبة وقادها إلى أرض الوعد.

أفصح موسى [التوراة] عن نياته عندما دعا ابنه جِرْشوم: 'لأني نزيلٌ في أرض غريبة' (الخروج 2: 22). وعندما كان بنو إسرءيل يئنون من وطأة

عذاب العبودية سمع يهوه أنينهم، فتذكر عهده (الخروج 2: 24) وأنقذهم من أرض مصر:

> فنزلت لأنقذهم من أيدي المصريين وأخرجهم من تلك الأرض إلى أرض رحبة تفيض لبنًا وعسلاً، إلى موطن الكنعانيين والحثيين والأمورين والفرزيين والحوريين واليبوسيين (الخروج 3: 8).

وأُمر موسى [التوراة] بأن يحمل رسالة التحرير هذه إلى الشعب (الخروج 3: 17) وأكد يهوه من جديد عهده الذي قطعه معهم من خلال موسى [التوراة] قائلاً:

> أنا يهوه. تراءيت لإبراهيم وإسحق ويعقوب إلهًا قديرًا. وأما اسمي يهوه فما أعلمتهم به. وعاهدتهم على أن أعطيهم أرض كنعان، التي تغربوا فيها (الخروج 6: 6 – 4).

وكان على موسى [التوراة] أن يؤكد لقومه بأنه سيحررهم من نير المصريين ويتخذهم شعبًا له وأن يكون لهم ربًا ويدخلهم إلى الأرض التي أقسم أن يعطيها لإبراهيم وإسحق ويعقوب (الخروج 6: 6 – 8). وقد شدد موسى [التوراة] وهارون في أثناء تعاملهما مع فرعون على التماس:'أطلق شعبي ودعه يذهب' دون أية إشارة إلى المكان الذي سيذهبون إليه، سوى المكان الذي سيقدمون فيه الذبائح ليهوه، أو أن يخدموه (الخروج 7: 14؛ 8: 1؛ 8، 20؛ 9: 13؛ 10: 3). وتظهر أرض الوعد مرة أخرى في تعليمات ذكرى عيد الفصح (الخروج 12: 12).

بعد أن كانوا أمضوا (430) سنة في مصر، ارتحل بنو إسرءيل بنحو ستمئة ألف رجل، ما عدا الأطفال، من رعمسيس إلى سُكُوث (الخروج 12: 37 –40). وتشتمل تعليمات الاحتفال بعيد الفصح في وقت لاحق على إشارة إلى أنهم سيستوطنون الأرض (الخروج 12: 8).

فإذا أدخلكم يهوه أرض الكنعانيين والحثيين والأموريين والحِوّيين واليبوسيين التي حلف يهوه أن يعطيها لآبائكم أرضًا تدر لبنًا وعسلاً، فاحتفظوا بهذه العبادة في هذا الشهر. سبعة أيام تأكل خبزًا فطيرًا وفي اليوم السابع عيد ليهوه (الخروج 13: 5 – 6).

ومنحة الأرض هذه يتم تكرارها (الخروج 13: 11 – 12).

وتبدأ الرحلة. وتحوي ترنيمة النصر التي رنّمها موسى [التوراة] بعد عبور البحر الأحمر ذِكرًا للذعر الذي أحدثته هزيمة المصريين بسكان إقليم فلسطيا وأمراء أدوم وزعماء موآب وسكان أرض كنعان كافة (الخروج 15: 1 – 16). في ذلك الحين كان بنو إسرءيل قد استقروا فعلاً (الخروج 15: 17 – 19). وخلال تجوالهم في البراري طوال أربعين سنة أكلوا المن، حتى وصلوا إلى أطراف أرض كنعان (الخروج 16: 35). لكن كان لهم أولاً عراك مع العماليق الذين هزمهم يشوع بحد السيف في رفيديم (الخروج 17: 8 – 16). ووعدهم يهوه في سيناء إن هم أطاعوا وصاياه فسيكونون شعبه الخاص (الخروج 19: 3 – 8). ويتناول الخروج (20) من سفر الخروج كلمات يهوه التي خاطب بها موسى [التوراة] كما يتناول الخروج (21 – 23) تفاصيل الأحكام، بما فيها تلك التي تليق بشعب مستقر، وتشتمل على:

ويسير ملاكي أمامكم ويدخلكم أرض الأموريين والحثيين والفرزيين والكنعانيين والحويين واليبوسيين جميعًا، بعد أن أزيلهم. لا تسجدوا لآلهتهم ولا تعبدوها. لا تعملوا كأعمالهم، بل أزيلوهم وحطموا أصنامهم (الخروج 23: 23 – 24).

وإلههم المحارب سيكون معهم بكل تأكيد:

والرعب مني أرسله أمامكم، وأهزم جميع الأمم التي تواجهونها، وأجعل جميع أعدائكم يولون مدبرين. وأرسل الذعر أمامكم فتطردون

> الحويين والكنعانيين والحثيين من وجوهكم. لا أطردهم من وجوهكم في سنة واحدة ولكني أطردهم قليلاً قليلاً من أمامكم إلى أن يكثر عددكم وتملكون الأرض. وأجعل حدود أرضكم من البحر الأحمر جنوبًا إلى البحر المتوسط غربًا، ومن الصحراء شرقًا إلى نهر الفرات شمالاً، وأسلم إلى أيديكم سكانها فتطردونهم من أمام وجوهكم. لا تقطعوا لهم ولا لآلهتهم عهدًا. ولا يقيموا في أرضكم لئلا يجعلوكم تخطئون إليَّ، فتعبدون آلهتهم ويكون ذلك لكم شَركًا (الخروج 23: 27 – 33).

ومع ذلك، وبصرف النظر عن المذابح الواسعة بحق السكّان الأصليين، نعثر على الوصية بعدم اضطهاد غريب مقيم (الخروج 22: 21 و23: 9). وعندما أبطأ موسى [التوراة] في النزول من الجبل قدم الشعب قرابين للعجل الذهبي. بلغ غضب موسى [التوراة] درجة كسْر اللوحين وتحطيم العجل الذهبي (الخروج 32: 19 –21). وأمر، بعدئذٍ، بني لاوي بأن يثبتوا ولاءهم ويضمنوا براءتهم عبر ذبح حوالي ثلاثة آلاف فرد من أبناء ملتهم (الخروج 32: 26 – 33). وحان وقت الرحيل:

> وقال يهوه لموسى [التوراة]:'اذهب من هنا واصعد، أنت والشعب الذين أخرجتهم من أرض مصر، إلى الأرض التي أقسمت أن أعطيها لنسل إبراهيم وإسحق ويعقوب. وأنا أرسل أمامك ملاكًا وأطرد الكنعانيين والأموريين والحثيين والفرزيين والحويين واليبوسيين من تلك الأرض التي تفيض لبنًا وعسلاً. وأما أنا فلا أصعد إليها معكم لئلا أفنيكم في الطريق لأنكم شعب قساة الرقاب' (الخروج 33: 1 – 3).

وسيقوم يهوه باستبدال اللوحين المكسورين (الخروج 34: 1 – 5). وبعد أن تجلى الرب طلب موسى [التوراة] المغفرة نيابة عن الشعب (الخروج 34: 8 –

9). فوعد يهوه بأن يصنع عجائب للشعب، وطلب ولاءً لا يرقى إليه الشك:

> فاعمل بما أنا آمرك به اليوم. ها أنا أطرد من أمامكم الأموريين والكنعانيين والحثيين والفرزيين والحِويين واليبوسيين. لا تعاهدوا سكان الأرض التي أنتم سائرون إليها، لئلاّ يكون ذلك شركًا لكم، بل اهدموا مذابحهم وحطموا أصنامهم، واقطعوا غاباتهم المقدسة لآلهتهم. لا تستجدوا لإله آخر لأني أنا يهوه إله غيور. لا تعاهدوا سكان تلك الأرض لئلا يدعوكم حين يعبدون آلهتهم ويذبحون لهم فتأكلون من ذبائحهم (الخروج 34: 11 – 15).

وتم تحذير بني إسرءيل من أن يأخذوا لأبنائهم زوجات 'أجنبيات' وبألا يصنعوا لأنفسهم آلهة مسبوكة، ودعوا لحفظ الأعياد (الخروج 34: 16 – 23). ويتم تكرار العطاء السماوي: 'وأنا أطرد الشعوب من أمامكم وأوسّع حدود أرضكم، ولا يطمع أحد حين تصعدون لتحضروا أمام يهوه إلهكم ثلاث مرات في السنة' (الخروج 34: 24). ووجه الأمر إلى موسى [التوراة] بأن: 'اكتب هذا الكلام لأني بحسبه قطعت عهدًا معك ومع بني إسرءيل' (الخروج 34: 27 – 28). ولمّا نزل موسى [التوراة] قدّم لهم 'بجميع ما تكلم به يهوه في جبل سيناء' (الخروج 34: 32). وينتهي سِفْر الخروج بالإصحاحات (35–40) التي تصف تنفيذ وصية بناء مسكن يهوه.

1، 1، 2، 3) سِفْر اللاّويين

سفر اللاّويين تعليمات طقسية للكهانة اللاّوية تم تأليفه لضمان قداسة كل مظاهر الحياة. ويجيء استمرارًا للإصحاحات (اللاّويين 25 – 40) في سفر الخروج، وتستمر موضوعته العامة في سفر العدد. الإصحاحات (اللاّويين 1 – 7) من السفر تشرِّع لمختلف أنواع الأضاحي، وتعالج الإصحاحات (اللاّويين 8 – 10) مسح (وَقْفْ) هارون وأبنائه. وقد أمَر يهوه هارون بتمييز

المقدس من المحلل، والنجس من الطاهر، وتعليم بني إسرءيل كل الفرائض (اللاّويين 10: 8 – 11). وهذا يتبعه مجموعة من شرائع التطهر والتي تصل إلى ذروتها في طهارة يوم الكفارة (اللاّويين 11 – 16؛ يوم الغفران في سفر اللاّويين 23: 28). وتتعامل مبادئ القدسية مع قداسة الدم والجنس ومختلف أحكام السلوك والعقاب (اللاّويين 17 – 20) والتي يتلوها مسائل متعلقة بالقدسية الكهنوتية وأحكام القرابين (اللاّويين 21 – 22) وأعياد السنة الطقسية (اللاّويين 23). وهناك تشريع بالسنة السبتية وسنة اليوبيل (اللاّويين 25). ويتم تعداد العقوبات (اللاّويين 26) وأخيرًا يتعامل (اللاّويين 27) الذي هو ملحق الفرائض المقدسة مع مسألة النذر المقدسة.

وتتكرر منحة أرض كنعان (اللاويين 14: 34) ويصر يهوه على المحافظة على أحكامه بدلاً من تلك القائمة في مصر وكنعان (اللاّويين 18: 1 – 5). ومطلوب أيضًا الالتزام بشرائع الطهارة لضمان الإقامة في الأرض (اللاويين 18). وتشمل المحظورات: تقديم أية من نسل بني إسرءيل محرقة للوثن مولَك (اللاّويين 18: 12) ومضاجعة الذكر مضاجعة الأنثى (اللاّويين 18: 22) وإقامة علاقات جنسية مع أي صنف من الحيوانات (اللاّويين 18: 23). وبسبب ارتكابهم هذه النجاسة، سيتم لفظ سكان كنعان. وسيُلفظ بنو إسرءيل أيضًا إذا ما ارتكبوا مثل هذه الأعمال الشنيعة بدلاً من المحافظة على أحكام يهوه وفرائضه (اللاّويين 18: 24 – 30).

ومرة أخرى يحظر اضطهاد الغرباء المقيمين (اللاّويين 19: 33 – 34). ويفرض عقوبة الرجم حتى الموت على من يقدم نسلهم للوثني مولَك (اللاّويين 02: 2) والانتهاكات الأخرى (اللاّويين 20: 9 – 21). ويتم تكرار شروط الإقامة في الأرض وفصل الناس بعضهم عن بعض (اللاّويين 20: 22 – 27). وبعد أحكام الأعياد يتم استجلاب دخول الأرض إلى

المقدمة (اللاّويين 25: 2 – 3): ووجوب التقيد بالسنة السبتية وسنة اليوبيل. ويلخِّص (اللاّويين 62) البركات التي ستنصب على الشعب إذا ما نفذ مطالب يهوه: خصوبة الأرض والسلام والنصر على الأعداء، وكثرة النسل وتأكيد وجود يهوه بينهم (اللاّويين 26: 3 – 13). وستتم مقابلة المعصية بسبعة أضعافها عقابًا: الأوبئة وإتلاف المحاصيل وانحباس المطر وعودة وحوش البرية والأعداء والوباء والمجاعة وعُشْر ما اعتادوا عليه من الخبز وأكل لحوم البشر وتدمير المدن وأماكن اللجوء (َاللاّويين 26: 11 – 39). وسيتبع ذلك النفي والتشتت:

> وأترك الأرض قفرًا وأشتتكم فيها بين الأمم، وأشهرُ وراءكم سيفًا؛ فتصير أرضكم قفرًا ومدنكم خرابًا وتبيدون بين الأمم وتبتلعكم أرض أعدائكم. والباقون منكم يسيرون إلى الزوال عقابًا على آثامهم وآثام آبائهم في أراضي أعدائكم (اللاّويين 26: 23 – 39).

لكن، إذا أقرّ الشعب بذنوبهم وذنوب آبائهم 'ذكرت عهدي مع يعقوب وذكرت الأرض' (اللاّويين 26: 40 – 42). لكن يهوه لن يبيدهم، حتى في المنفى، ولن ينكث بعهده (اللاويين 26: 44 – 46). وينتهي السفر بتذييل يفصّل كيف فك النذر (اللاّويين 27).

1، 1، 2، 4) سِفْر العدد

يعكس العنوان العبري للسفر، ‹بمدبر›، أي: في برّية، مضمونه. فالسِّفر منظم وفق ثلاث مراحل من التيه في البرية: تنظيم الجماعة قبل الارتحال من سيناء (العدد 1: 1 – 10: 10) المسير عبر الصحراء من برّية سيناء إلى سهوب موآب (العدد 10: 11 – 12: 35) واستعدادات دخول أرض الميعاد عبر سهوب موآب (العدد 22: 1 – 36: 13). فعدد الذين سينطلقون، من الذكور من ابن عشرين سنة فما فوق خمسمئة وخمسون

وثلاثة آلاف وستمئة ألف (العدد 1: 45 – 46) ثمانون وخمسمئة وثمانية آلاف من اللاويين (العدد 4: 84). وبعد التأكد من طهارة المحلة والجماعة (العدد 5 – 6) والانتهاء من ممارسة طقوس الارتحال (العدد 7: 1 – 10: 10) يتم انطلاق بني إسرءيل عبر البريّة على مراحل، وكأنهم في موكب طقسي، يتخلله صرخات من الندب والحنين للعودة إلى العيش في مصر، من سيناء إلى صحراء فران (العدد 10: 11 – 12: 16) ثم إلى تخوم أرض الميعاد (العدد 13: 1 – 15: 14). ويروي الكشافة الذين أرسلوا بأن الشعب الساكن فيها قوي والمدن حصينة وكبيرة جدًا:

> فيها العمالقة مقيمون بأرض الجنوب، والحثيّون واليبوسيون والأموريون مقيمون بالجبل؛ والكنعانيون مقيمون عند البحر وعلى امتداد الأردن (العدد 13: 27 – 29).

وبعد سماع موسى ويشوع الشكاوى من الجماعة والاقتراحات التي تدعو إلى التراجع عن الخروج ناشد يشوع وكالب الشعب بألا يتمردوا على يهوه: 'ويهوه إلهنا معنا فلا ترهبوهم' (العدد 14: 7 – 9). وبعد كثير من التوسل والتهديد ارتحل الشعب (العدد 14: 25). وعند مريبة، وبعد أن ضرب موسى [التوراة] الصخرة مرتين بحثًا عن الماء، تم تجريده من قيادة الشعب لدخول أرض الميعاد (العدد 20: 12). وبسبب نقص إيمان هارون، كان مصيره أشد قساوة، وتقرر قتله (العدد 20: 22 – 29). ثم أخذت الأمور منحًى أكثر عنفًا مع ملك عراد الذي أسر بعضًا من بني إسرءيل:

> فنذر بنو إسرءيل نذرًا ليهوه وقالوا:'إن أسلمت هؤلاء القوم إلى أيدينا أبحنا حرمة مدنهم'. فسمع يهوه صوت بني إسرءيل وأسلم الكنعانيين إلى أيديهم؛ فحللوا إهلاكهم، هم ومدنهم، وسمّوا ذلك الموضع حُرمة (العدد 21: 1 – 3).

وبعد أن رفض سيحون ملك الأموريين منح بني إسرءيل ممرًا آمنًا، ضرب بنو إسرءيل قواته بحد السيف وامتلكوا أرضه (العدد 21: 21 – 24). ولاقى عوج ملك باشان المصير ذاته (العدد 21: 34 – 35). وخوفًا من بني إسرءيل استدعى ملك موآب بلعام لكي يلعن الإسرائيليين، لكن بدلاً من ذلك باركهم (العدد 22 – 24). على كل حال، بدأ الشعب بإقامة علاقات جنسية مع نساء موآب فتعلقوا ببعل فغور. فاشتد عليهم غضب يهوه (العدد 52: 1 – 3). لكن فنحاس رد غضبه بأن قتل زانيين، رجلاً إسرءيليًا وإمرأة مديانية، فكافأه يهوه بأن أعطاه 'عهدًا وسلامًا' (العدد 25: 12). وأمر يهوه موسى [التوراة] بأن يضايقوا المديانيين ويضربوهم (العدد 25: 16 – 17).

مُنح موسى [التوراة] فرصة إلقاء نظرة أخرى على الأرض التي لن يدخلها، وعَيّن يهوه يشوع لخلافته (العدد 27). يعيدنا (العدد 31) إلى حرب المديانيين. فبعد أن ذبح بنو إسرءيل كلَّ ذكر منهم، قتلوا ملوك مديان الخمسة، إضافة إلى آخرين، وكذلك قتلوا بلعام. وقاموا بسبي نساء مديان وصغارهن، وغنموا كل قطعانهم، وأحرقوا مدنهم ومساكنهم، لكنهم احتفظوا بالغنائم من الناس والبهائم. وحزن موسى [التوراة] على وجه الخصوص، لأنهم أبقوا النساء على قيد الحياة فهن اللائي جعلن بني إسرءيل يخونون يهوه في قضية فعور (العدد 31: 8 – 16). وأمر بقتل كل طفل ذكر وكل امرأة ضاجعت رجلاً. وأما الفتيات اللواتي لم يضاجعن الرجال فاستبقوهن لأنفسهم (العدد 31: 18). بعد ذلك كان عليهم أن يعودوا إلى مسائل الدين الأكثر أهمية: تطهير أنفسهم وثيابهم (العدد 31: 19 – 20). وتم اقتسام الغنائم مع تقديم العطايا ليهوه.

ويذكر (العدد 32) بني رؤبين وبني جاد في احتلال عبر الأردن بدلاً من عبور الأردن، إلاّ أن موسى [التوراة] توسل إليهم بأن يحملوا السلاح

ويعبروا الأردن أمام يهوه، حتى يتم له طرد أعدائه من أمامه وتُخضع الأرض. ثم سيقومون بعد ذلك بالعبور مرة ثانية ويحتلون 'عبر الأردن' (العدد 32: 6 – 23). فوافقوا على ذلك. فأعطاهم موسى [التوراة] مملكة سيحون ملك الأموريين ومملكة عوج ملك باشان.

وكلّم يهوه موسى [التوراة] في سهل موآب قرب الأردن الذي بجانب أريحا، فقال:

> قل لبني إسرءيل: 'ستعبرون الأردن إلى أرض كنعان، فتطردون جميع سكانها من أمامكم، وتبيدون جميع منقوشاتهم وأصنامهم المسبوكة، وتهدمون معابد آلهتهم المرتفعة. وتملكون الأرض وتقيمون بها لأني أعطيتها لكم ميراثًا وإن لم تطردوا أهل الأرض من أمامكم، كان من تبقونه منهم كمخرز في عيونكم وكشوكة في خواصركم، يضايقونكم في الأرض التي أنتم مقيمون بها. فأفعل بكم كما نويت أن أفعل بهم' (العدد 33: 50 – 56).

ويتناول (العدد 34 – 35) تقسيم الأرض وتوزيعها وحصة اللاويين. وتلخص الآية الأخيرة من السِفْر «تلك هي الوصايا والأحكام التي أمر يهوه بها بني إسرءيل على لسان موسى [التوراة] في سهل موآب عبر الأردن عند أريحا» (العدد 36: 13).

1، 1، 2، 5) سِفْر التثنية

وهو سفر شريعة في المقام الأول، يكيف التعاليم والأعراف ويهيّئها لتلائم ظروفًا جديدة. وتنصب واحدة من توكيداته المميزة على الربط بين الشعب والأرض. يخاطب موسى [التوراة] الشعب (التثنية 1: 1 – 4: 49) ويقدم مقدمة وعظية لسفر الشريعة (التثنية 5: 1–11: 32). ويتبع ذلك سفر

الشريعة (التثنية 12: 1 – 26: 15) والرواية الختامية عن إنزال الشريعة (التثنية 26: 28–16: 86). وتُتم العمل الخطبة الثالثة (التثنية 92: 1 – 30: 20) والوصية الأخيرة والعهد وموت موسى [التوراة] (التثنية 13: 1 – 34: 12). ومع الإشادة بالسفر على أنه أكثر أسفار العهد القديم احتواء للاهوت، وأنه يدعو إلى مجتمع مثالي ينال فيه الضعفاء (الأرامل والأيتام والغرباء) العدالة (Lohfink 1996) إلا أن كيفية تعامله مع مسألة الأرض وسكانها الأصليين تحوي إشكاليات خُلقية.

ويستمر السِفْر في طرح مقولة الأرض الموعودة لإبراهيم وإسحق ويعقوب ونسلهم من بعدهم. ويذكّر موسى [التوراة] الشعب عندما كان يخاطبهم في موآب، بتعليمات يهوه في جبل حوريب فيقول: «ارتحلوا وادخلوا بلاد الأموريين الجبلية وعربة والجنوب وأرض الكنعانيين ولبنان، حتى نهر الفرات» (العدد 1: 6 – 8). وعلى الشعب ألا يخشى المدن المحصنة لأن «يهوه السائر أمامكم هو يحارب عنكم، كما فعل في مصر» (التثنية 1: 30 – 31).

وعندما رفض سيحون ملك حشبون الأموري أن يأذن لبني إسرءيل بالمرور، سلمه يهوه إلى أيديهم. فاستولوا على المدن ودمروها كافة وقتلوا كل رجالها ونسائها وأطفالها (التثنية 2: 33 – 34). ولم يكن مصير عوج ملك باشان أفضل (التثنية 3: 3). وكان على يشوع ألا يخاف المعارك التي تنتظره، لأن يهوه سيحارب عنه (التثنية 3: 22). لكن كان على موسى [التوراة] أن يكتفي بمجرد النظر فحسب إلى الأرض عبر الأردن التي سيحتلها يشوع (التثنية 3: 27 – 29). إلا أن دخول الأرض كان مشروطًا بالمحافظة على سنن يهوه وأحكامه (التثنية 4: 1 – 8). أما إذا تخلى القاطنون الجدد عنها فسوف يشتتون بين الأمم (التثنية 4: 26 – 27). وقام موسى [التوراة] بتكرار وصايا يهوه العشرة (التثنية 5: 6 – 21). وتم مجددًا توكيد محورية التقيد بالشريعة. وبعد ذلك نقرأ:

> وإذا أدخلكم الرب إلهكم الأرض التي أقسم لآبائكم إبراهيم وإسحق ويعقوب أن يعطيها لكم، تجدون مدنًا عظيمة حسنة لم تبنوها وبيوتًا مملوءة كل خير لم تملأوها، وآبارًا محفورة لم تحفروها، وكرومًا وزيتونًا لم تغرسوها. فإذا أكلتم وشبعتم لا تنسوا يهوه الذي أخرجكم من أرض مصر من دار العبودية، بل اتقوا يهوه إلهكم. فإذا اشتد غضبه عليكم يبيدكم عن وجه الأرض (التثنية 6: 10 – 15).

وسيكون دور يهوه حيويًا في الإخضاعات:

> وإذا أدخلكم يهوه إلهكم الأرض التي أنتم مزمعون أن تمتلكوها، وطرد أممًا كثيرة من أمامكم كالحثيين والجرجاشيين والأمورين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين، وهم سبعة شعوب أعظم وأكثر منكم، وأسلمهم إلى أيديكم وضربتموهم، فاجعلوهم محرمين عليكم. لا تقطعوا معهم عهدًا، ولا تتحننوا عليهم، ولا تصاهروهم لأنهم يردّون بنيكم عن اتباع يهوه، فيعبدون آلهة أخرى. فيشتد غضب يهوه عليكم ويبيدكم سريعًا. تهدمون مذابحهم، وتحطمون أصنامهم المنصوبة، وتقطعون أوتاد آلهتهم، وتحرقون تماثيلهم بالنار. فأنتم شعب مقدس ليهوه إلهكم الذي اختاركم له من بين جميع الشعوب التي على وجه الأرض بل لمحبته لكم فأخرجكم بيد قديرة وفداكم من دار العبودية، من قبضة فرعون ملك مصر فاعملوا بالوصايا والسنن والأحكام التي أمركم اليوم أن تعملوا بها (التثنية 7: 1 – 11).

وبينما هم يستعدون لدخول الأرض، يتلو موسى [التوراة] عليهم مزيدًا من التعليمات:

> اسمع يا شعب إسرءيل. أنت اليوم تعبر نهر الأردن لتدخل وترث شعوبًا أكثر وأعظم منك.. فاعلم اليوم أن يهوه إلهك يعبر أمامك

> كنار آكلة. هو يدمرهم ويخضعهم أمامك، فتطردهم وتبيدهم سريعًا كما كلمك يهوه. لا تقل في قلبك إذا بددهم يهوه إلهك من أمامك: 'لأني شعب صالح أدخلني يهوه لأمتلك هذه الأرض، ولأن هؤلاء الشعوب أشرار طردهم يهوه من أمامي' بل لأن يهوه أراد أن يفي باليمين التي حلفها لآبائك إبراهيم وإسحق ويعقوب (التثنية 9: 1 – 6).

ويذكّر قومه بارتدادهم عند حوريب (التثنية 9: 8 – 29) ويدعوهم إلى المحافظة على الوصايا بأكملها لكي تمدهم بالقوة لدخول الأرض والاستيلاء عليها والعيش فيها طويلاً (التثنية 11: 8 – 9 و 31 – 32). فإن هم فعلوا ذلك سيطرد يهوه الأمم التي سيمتلكونها (التثنية 11: 23). وستمتد تلك الأراضي من البراري إلى لبنان ومن الفرات إلى البحر الغربي (التثنية 11: 24). ويقدم سفر التثنية (التثنية 12: 1 – 26: 12) تفاصيل الشرائع التي سيعيشون بموجبها. عليهم أن يدمروا أماكن عبادة السكان الأصليين وأن يحطموا مذابحهم ويكسروا أنصاب آلهتهم ويزيلوا اسمهم من أماكنهم (التثنية 12: 2 – 3). وعليهم تنفيذ كل ما أمرهم يهوه به في المكان الذي اختاره ليُحلّ فيه اسمه (التثنية 12: 11). الاقتداء بهم واتباع طرقهم أمر غير وارد (التثنية 12: 29 – 30) والمروجون بذلك يرجمون بالحجارة (التثنية 16: 10). ووجب تجنب الظلم: 'عليكم بالعدل فاتبعوه لتحيوا وتمتلكوا الأرض التي يعطيكم يهوه إلهكم' (التثنية 16: 20).

في قواعد السلوك الحربية (التثنية 20: 1 – 12: 41) يبين الكاهن بشكل واضح أن يهوه هو من سيمنح النصر (التثنية 20: 4). وعندما تستسلم مدينة محاصرة، فكل سكانها يعملون لكم سخرة؛ وإلاّ يقتل كل ذكر فيها، أما النساء والأطفال والبهائم وجميع ما في المدينة فتؤخذ غنائم (التثنية 20: 11 – 14).

> وأما مدن هؤلاء الأمم التي يعطيها لكم يهوه إلهكم ملكًا، فلا تبقوا أحدًا منها حيًا بل تحللون إبادتهم، وهم الحثيون والأموريون والكنعانيون والفرزيون والحويون واليبوسيون، كما أمركم يهوه إلهكم، لئلا يعلموكم أن تفعلوا الرجاسات التي يفعلونها في عبادة آلهتهم فتخطأوا إلى يهوه إلهكم (التثنية 20: 16 – 18).

ولكن وجب المحافظة على الشجر المثمر، وكذلك على المرأة السبي الجميلة: ’فتعلق بها قلبه وتزوجها‘ (التثنية 21: 11).

ثم تأتي بعد ذلك أحكام متفرقة (التثنية 21: 15 – 23: 1) وبعدها أحكام وفرائض إنسانية وطقسية (التثنية 23: 2 – 25: 19). ووجب تقديم أول الثمر طقسيًا (التثنية 26: 6 – 10). ويلي ذلك تكرار الدعوة للعمل بالشريعة (التثنية 27: 1 – 26) والبركات واللعنات في (التثنية 28: 1 – 69). ويقدم موسى [التوراة] العهد ويحذر قومه من أن الاقتلاع من الأرض سيلي الردة (التثنية 29: 13 – 29). لكن إذا ما تذكر الشعب المنفي البركات واللعنات وتاب إلى يهوه فإنه سيرد حظهم ويجمع شمل المنفيين من أطراف الدنيا (التثنية 03: 3 – 5). لقد عرض الطريقان أمام القوم بشكل واضح: إن هم أطاعوا وصايا يهوه يسكنون الأرض ويزدهرون فيها؛ وإذا لم يفعلوا ذلك فلن تطول أيام إقامتهم في الأرض (التثنية 30: 15 – 20).

ويتناول ما تبقى من السِفْر الوصية الأخيرة وشهادة عهد موسى [التوراة] وتفويضه يشوع الذي سيقود الشعب عبر الأردن (التثنية 13: 3 – 6). ويتلو موسى [التوراة] الرسالة أمام يشوع، ويُعطى إشارات مسبقة عن قرب يوم وفاته وعن ردة الشعب (التثنية 31: 16 – 21). ثم يتلو كلمات النشيد الذي راوح بين مديح الرب لإحسانه والابتهالات لدرء كفر الشعب وخيانته العهد، إضافة إلى التحذير المألوف لمواجهة العصيان المتوقع مستقبلاً (التثنية

32: 1 – 43). إن البقاء في الأرض كان مشروطًا بأن يحفظوا جميع كلمات الشريعة (التثنية 32: 46 – 47). قبل موته، يصعد موسى [التوراة] إلى جبل نبو بناء على أمر يهوه لإلقاء نظرة على الأرض من بُعد (التثنية 32: 52). ويقدم (التثنية 33) قصيدة موسى [التوراة] وهو على فراش الموت التي تسرد أفضال يهوه (التثنية 27 – 29).

ويُختتم السِفْر برؤية موسى [التوراة] أرض الميعاد: جلعاد وحتى دان وكل أرض نفتالي وأرض أفرايم ومنسَّى وجميع أرض يهوذا حتى البحر الغربي، والجنوب ووادي أريحا، مدينة النخل، حتى صوعر (التثنية 34: 1 – 3). ثم مات موسى [التوراة] «ودُفن في الوادي في أرض موآب تجاه بيت فغور، ولا يعرف أحد قبره إلى يومنا هذا». وكان ابن عشرين ومئة سنة حين مات. وكان يشوع مُلئ بروح الحكمة، لأن موسى [التوراة] وضع عليه يده. ومع أنه لم يكن لموسى [التوراة] مثيل يضاهيه في أفعاله، إلا أنه ترك بعده خليفة قديرًا (التثنية 34: 4 – 12).

1، 1، 3) الأرض في سِفْر يشوع

يقدّم السفر بطله يشوع على أنه المختار من السماء، وبأنه خليفة موسى [التوراة] القدير (يشوع 1) والذي هو من نواح عدة نسخة طبق الأصل عنه. وكان مقدرًا له أن يكمل عمل موسى [التوراة] بقيادة الشعب لدخول الأرض، حيث عليهم حفظ الوصايا شرطًا لبقائهم هناك. ويصف الجزء الرئيس الأول (يشوع 2: 1 – 12: 24) الاستيلاء على الأرض بأسلوب ملحمي، مركزًا على الاستيلاء على مدن رئيسة قليلة ومعاملتها وفقًا لأحكام الحرب المقدسة. ثم نلقى تقسيم الأرض (يشوع 13: 1 – 21: 45) ويلي ذلك ملحق (يشوع 22: 1 – 24: 33).

بعد موت موسى [التوراة] تكلم يهوه مع يشوع مؤكدًا أنه أعطاه ما وعد موسى [التوراة] به: من البرية ولبنان إلى الفرات، وجميع أراضي الحثيين إلى البحر الكبير غربًا (يشوع 1: 1 – 4). وأبلغ الجاسوسان اللذان أرسلهما يشوع إلى أريحا أن جميع سكان الأرض ذابت [قلوبهم] خوفًا (يشوع 1: 24). ويتم وصف عبور الأردن في (يشوع 3: 1 – 5: 1) ويلي ذلك الاحتفالات في جلجال (يشوع 5: 2 – 21) وتدمير أريحا (يشوع 5: 13 – 6: 27). وبعد الطواف (الطقسي) السابع بتابوت العهد حول أسوار المدينة في اليوم السابع سقط السور في مكانه عند سماع النفخ في الأبواق وعند سماع الهتافات الشديدة (يشوع 6: 20). وستكون المدينة بكل ما فيها، باستثناء رحاب [الزانية] ومن في بيتها، وقفًا للرب لتدمر ويباد ‹حرم› أهلها (يشوع 6: 17). وتلا ذلك ذبح كل الرجال والنساء والبقر والغنم والحمير وإحراق المدينة، عدا الفضة والذهب.. إلخ التي تقدم لخزانة بيت يهوه، وعائلة رحاب. وأطلق يشوع لعنة على أي شخص يحاول أن يعيد بناء أريحا (يشوع 6: 12 – 27) وفي أول تجل لكفر بني إسرءيل، قام عاكان بأخذ بعضٍ من الأشياء الموقوفة.

تم صدّ الهجوم الأول على عايّ بسبب خطيئة بني إسرءيل (عاكان) (يشوع 7: 11). تم رجم المجرم بالحجارة حتى الموت وحرقت جميع غنائمه المصادرة (يشوع 7: 25 – 26). وتحرك فريق الغزو نحو عايّ بناء على أمر يهوه ليفعلوا بها ما فعلوه بأريحا: ولم ينج أحد من سكانها البالغ عددهم اثني عشر ألف نسمة، وحرقها يشوع وجعل منها أكوامًا من الخراب للأبد، كما هي عليه في يومنا هذا (يشوع 8: 2، 19 – 29). أقيم طقس لترتيل تسبيحة الشكر وقراءة الشريعة مرتلة وفق الأسلوب ذاته، من جوقتين: واحدة على جبل جرزيم والأخرى على جبل عيبال (يشوع 8: 30 – 35).

وكان لا بد من مواجهة قوات يشوع وإسرائيل المخربة باتفاق دفاعي بين

الحثيين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين (يشوع 9: 1 – 2). أما سكان جبعون، ونظرًا لمكرهم وخداعهم فقد استفادوا من مزيّة المعاهدة حيث لم تنفذ فيهم أحكام التحريم. وكان مصيرهم أن صاروا 'حاملي حطب وماء للجميع' (يشوع 9: 21، 23، 27). فاشتكى الشيوخ من هذه الزلّة والكفر بالتفويض في القضاء على كل سكان الأرض (يشوع 9: 42).

يعرض الإصحاحان التاليان تفاصيل النقلة في مسرح أحداث النهب. فيصف الإصحاح العاشر الحملة في الجنوب، والإصحاح الحادي عشر الحملة في الشمال، وفي كل حالة، يتم تأكيد ضرورة التقيد الصارم بالتحريم. ويصف الإصحاح العاشر الحرب التي شنها كل من أدونيصدق ملك أورشليم وملك حبرون هوهام وبرآم ملك يرموت ويافع ملك لخيش ودبير ملك عجلون الذين شنوا حربًا ضد جبعون. ناشد الجبعونيون يشوع، الذي أوقع خسائر ومذابح في قوات الملوك عند جبعون. أما أولئك الذين فروا فقتلوا بحجارة ضخمة من السماء قذفهم بها رماة الحجارة السماويون. وأمر يشوع الشمس بأن تقف ساكنة على جبعون والقمر أن يثبت على وادي أيالون (يشوع 12: 12 – 13). وضرب يشوع، في وقت لاحق، الملوك الخمسة المختبئين بمغارة في مقيدة وقتلهم، وتمشيًا مع أحكام الحروب المقدسة، استولى يشوع على مقيدة وقتل كل نفس فيها (يشوع 10: 28). وواجهت لبنه ولخيش وعجلون وحبرون ودبير مصيرًا مشابهًا (يشوع 10: 29 – 39). ويلخص الكاتب تدمير كل شيء يتنفس، من قادش برنيع إلى غزة وغيرها، وذلك كما أمر يهوه (يشوع 10: 40 – 43).

يصف الإصحاح الحادي عشر حملة الشمال بأسلوب أدبي مُظهرًا علامات وعي موازية لتلك الموجودة في (الإصحاح 10). وقد نشأ إئتلاف بين يابين ملك حاصور وملك شمرون وملك أكشاف ويوباب ملك مادون والملوك الذين في الشمال وفي العربة جنوبي كِنروت وفي السهل وفي بقاع دور غربًا،

والكنعانيين شرقًا وغربًا والأموريين والحثيين والفرزيين واليبوسيين في الجبل والحويين أسفل حرمون في أرض المصفاة (يشوع 11: 1 – 3). مع ذلك، لم تكن تلك الممالك ندًا كفؤًا ليشوع الذي يقف يهوه إلى جانبه. وضربهم بنو إسرءيل حتى لم يبق منهم باقٍ (يشوع 11: 7 – 9). ولكي تكتمل الأمور، عاد يشوع واجتاح حاصور فقتّل ملكها وكل من كان فيها، ثم أحرقها بالنار (11). وتقدم للقارئ قراءة ملخصة عن الحملات العسكرية: استولى يشوع على كل الأرض (كل الجنوب وجميع أرض جوش.. إلخ) مفنيًا سكانها عن بكرة أبيهم (يشوع 16: 11 – 23).

يورد (يشوع 12) قائمة كاملة باسماء الملوك المهزومين والأرض المستولى عليها أولاً على الجانب الشرقي من الأردن تحت قيادة موسى [التوراة] (يشوع 12: 1 – 6) ثم على الجانب الغربي (يشوع 12: 7 – 24). أما (يشوع 13 – 12) فيصف تقسيم الأرض، والتي زعم في (يشوع 1 – 21) أنه تم الاستيلاء عليها كلها، إلا أن جل الاهتمام يولى لأراضي مملكة يهوذا التي قامت في وقت لاحق. وينعكس عدم اكتمال الإخضاع في الجمل الاستهلالية: «وشاخ يشوع وكبر في السن، فقال له يهوه: ’شِخت وكبرت في السن، وبقيت أراض للامتلاك كثيرة. وهذه هي الأراضي الباقية (يشوع 13: 1). ويمكن إجمالً الإنجاز برمته فيما أعطاه يهوه لبني إسرءيل، أي جميع الأراضي التي أقسم أن يعطيها لآبائهم (يشوع 21: 43 – 54). وتكمّل الملاحق الصورة المثالية لبني إسرءيل تحت قيادة يشوع (يشوع 22: 1 – 24: 33). وتم الالتزام بالترتيبات التي اتفق عليها مع الرؤبيين وبني جاد ونصف سبط منسَّى، وتم تحديد مكان العبادة الشرعي (استباقًا لشكيم في يشوع 24) وإقراره (يشوع 22: 1 – 34). ويتلو ذلك خطبة يشوع الوداعية (يشوع 23) والعهد الذي قطع في شكيم (يشوع 42: 1 – 8) وملاحظات عن موت يشوع ويوسف وأليعازر ودفنهم (يشوع 24: 29 – 33).

1، 1، 4) الأرض في أسفار ‹الكتاب› الأخرى

يتناول سِفْر القضاة الانتقال من مرحلة يشوع إلى مرحلة شاول. وبموت يشوع تشارف حقبة موسى [التوراة] على الانتهاء، وبحلول شاول يتم تهيئتنا لقدوم عهد داود والملكية. وتختلف الصورة في سِفر القضاة بشكل ملحوظ عنها في سفر يشوع. ففي حين يقدم سفر يشوع تفاصيل الفتوحات في سلسلة من الاهتمامات الدقيقة عن النشاطات العسكرية الفعالة، ينظر إليها سفر القضاة كظاهرة متدرجة أشد تعقيدًا، مقرونة بالنجاح والإخفاق الجزئيين. وباستثناء الإشارة إليها في (يشوع بن سيراخ 46: 11 – 21) وفي (عبرانيين 11: 32 – 34) في العهد الجديد، لا نعثر على إشارة إليها في خارج أسفار الأنبياء السابقين.

وتتكرر موضوعة الأرض في تقاليد عدة أخرى في ‹الكتاب›، إلا أنه لا يتوافر سوى دليل ضعيف على انتشار هذه التقاليد قبل حقبة السبي. فنحن لا نعثر في سفري النبيين اليهوذيين إشعيا وميخا العائدين إلى القرن الثامن قبل الميلاد إلا على قصة (مديان) (إشعيا 10: 26). ولدينا في مملكة الشمال إشارة إلى الأموريين في (عاموس 2: 10) وإشارة محتملة إلى الاعتداء في جبعة في (هوشع 9: 9). وفيما يتعلق بالاحتفال باحتلال الأرض في نطاق حياة المجتمع الدينية، هنالك القليل الذي يمكن للمرء أن يعيده إلى مرحلة ما قبل النفي. فبينما يسبح المزمور (65: 9 – 13) باسم يهوه على خيراته التي أنعم بها على الأرض بشكل عام، يسبح المزمور (87: 54 – 55) لرعايته بني إسرءيل بشكل محدد:

> أدخلهم تخومه المقدسة، الجبل الذي اقتنته يمينه، وطرد الأمم من وجوههم. قَسّم الأرض بالحبل ميراثًا، وفي خيامهم أسكن أسباط إسرائيل.

وتتكرر الفكرة في المزامير الأخرى (المزامير 105: 43 – 44):

> فأخرج شعبه المختار، أخرجهم بالسرور والترنيم ومنحهم أرض الأمم فورثوا تعب الشعوب.

وكذلك (المزامير 80: 8):

> نحن كرمةٌ نقلتها من مصر، وطردت أممًا وغرستها.

لكن تفاصيل الإخضاع طفيفة. المزمور (114) يشير إلى توقف نهر الأردن عن التدفق، والمزموران (78: 54 – 66 و 81: 11 – 12) يشيران إلى المعاصي التي ارتكبها بنو إسرءيل. على أي حال، ليس ثمة من سبب يدعو إلى الإصرار على أن هذه المقطوعات سابقة على فترة السبي، أو أنها ليست مستمدة من سِفْري يشوع والقضاة.

وهنالك افتقار واضح إلى الدليل، لإسناد شعبية الفتوحات وتقاليد الاستيطان سابقة على حقبة السبي. أما فترة السبي فتكتسب أهمية في سفري إرميا وحزقيال. إلا أنه ليس في إرميا ولا في حزقيال إشارة معينة إلى أن الأرض أخضعها يشوع والقضاة[4]. إضافة إلى ذلك، ليس ثمة تلميحات واضحة لتقاليد الفتوحات والاستيطان في (إشعيا 40 – 55) أو في قسم أنبياء ما بعد السبي. ومن الأمور الجديرة بالملاحظة أن تقاليد إخضاع الأرض واستيطانها تكتسب أهمية ثانوية ليس إلاَّ في ‹الكتاب› باستثناء المعطى لها في التقاليد التثنوية[5]. دعونا الآن نرى كيف استغل المعنى الظاهر للنصوص الكتابية لصالح المشاريع الاستعمارية.

1، 1، 5) استغلال التقاليد الكتابية عن الأرض

يتمتع ‹الكتاب› بسلطة فريدة داخل الكنيست والكنيسة. فالتوراة مرسلة من السماء[6]. وبما أنها تشتمل على المطالب التي فرضها الرب على شعبه،

فالحرص على التقيد بشرائعها هو اسمى الواجبات الدينية. إن تقوى بني إسرءيل كانت موجهة في الأساس نحو الطاعة المتحمسة والمتفانية والممتعة للتوراة في كل تفاصيلها. ووفق هذا التفسير، وجب قبول التوراة بجملها. ويتمتع ‹الكتاب› بسلطة موازية في الكنيسة على أنه كلمة الرب (انظر القسم 3. 2) رد الاعتبار إلى ‹الكتاب›: نحو قراءة خُلقية للكتاب المقدس). لكن ‹الكتاب› يطرح مسألة خُلقية أساس لكل شخص يقبل به وفق معناه الظاهر.

ففي السرد الكتابي، غزا الرقيق العبرانيون الذين خرجوا من مصر، أرضًا مأهولة أصلاً بالسكان. فاحتلال أرض شعب آخر يؤدي بشكل قاطع إلى سلب ونهب وقتل منظمين. إن ما يميز الروايات الكتابية لهذه الأعمال، سواء من خلال نمط الحرب الخاطفة كما هي ممثلة في سفر يشوع، أم من خلال نمط الحرب على مراحل كما يعكسها سفر القضاة، فإنها لم تقدم على أساس أنها نالت استحسانًا سماويًا فحسب، بل السماء هي التي أمرت بذلك. وفي سفر يشوع، بشكل خاص، مارس بنو إسرءيل القتل وفقًا لتوجيهات الرب. إن هذا التقديم للرب على أنه يطالب بتدمير الآخرين يطرح مشاكل لأي امرىء يسلم بفرضية أن سلوك رب خلوق لن يكون في مرتبة أدنى من التصرف العلماني المهذب.

ويتم النظر إلى الوصية التي تقول: «وتقضي على جميع الشعوب الذين يسلمهم إليك يهوه إلهك. لا تشفق عليهم» (التثنية 7: 16) من زاوية مختلفة حين يتذكر المرء كيف وظفت تلك النصوص لدعم الاستعمار في مناطق عديدة وفي فترات مختلفة حيث كانت الشعوب الأصلية لتلك المناطق أشبه بالحثيين وبالجرجاشيين وآخرين. ولولا طبيعتها الدينية لعُدَّت تحريضًا على الكراهية العنصرية. وانطلاقًا من معايير الأخلاق وحقوق الإنسان التي أضحت مجتمعاتنا متعودة عليها، تعدُّ الأسفار الستة الأولى من الكتاب العبري أنها

تعكس، للوهلة الأولى، بعضًا من مشاعر التفوق العرقي والعنصرية والخوف من الغرباء، والتي تبدو أنها تلقى أكبر قدر ممكن من الشرعية في صيغة موافق عليها سماويًا. وعلى الصعيد الخلقي، يجد المرء نفسه مضطرًا إلى أن يتساءل عمّا إذا كانت التوراة ما تزال مصدر تقديم شرعية سماوية لاحتلال أراضي شعب آخر وإبادة فعلية للسكان الأصليين.

تقدم الحروب الصليبية مثالاً صارخًا على الرابطة بين الدين والسلطة السياسية، وتمثل كيف تم توظيف «الكتاب» أداة للقمع «see Prior 1995b». ويكفي هنا أن نشير إلى نمط التفكير الديني واللاهوتي اللذين قدما تسويغًا لمثل ذلك التصرف. ويمكن العثور على جذور التسويغ البابوي للعنف في أفكار القديس أغسطين الذي لجأ إلى العهد القديم ليظهر أن من الممكن أن يأمر به الرب مباشرة. لقد كانت الحرب التي شُنّت باسم الرب حربًا عادلة بامتياز. وعُد إنكار خُلقية شن حرب موافق عليها سماويًا نفيًا لوجود العناية الإلهية بحد ذاتها. علاوة على ذلك، فإن الرب سيساعد أولئك الذين خاضوا حروبًا باركتها السماء تمامًا كما ساعد بني إسرءيل في الانتصار على الأموريين. وفي حين نجد أن أفكار أغسطين كانت مبعثرة في عدد من الكتابات، فإن مجموعات أعماله جُمعت وصُنفت قبل حملة الفرنجة الأولى (جمعها عام 1083 م القديس أنسلم أوف لوكّا (St Anselm of Lucca) وفي عام (1094 م) جمعها إيفو أوف تشارترز (Ivo of Chartres).

وعندما أعلن البابا أوربان الثاني عن بدء حملة الفرنجة الأولى في مجلس كلرمونت (Clermont) في (27/ 11/ 1059 م) فقد دعا الجنود إلى خوض حرب المسيح، وضمِن لهم الصفح والغفران عن كل خطاياهم «Hagenmeyer 1901, in Riley–Smith 1981: 38». فالتقارير الأربعة الباقية من موعظته تعكس تركيبة من الورع المسيحي والخوف من الغرباء والصلف الإمبريالي الذي يميز كثيرًا من المغامرات الاستعمارية «Riley–Smith 1981: 43–44».

إن تحرير 'أورشليم' من «الأجناس النجسة» التي «دنست الأماكن المقدسة وعاملتها بطريقة غير محترمة» تسوغ عدوان المسلحين بالعهدين [القديم والجديد] وقد حملوها في يد والسيف بيد أخرى، والصليب على جباههم أو على صدورهم، استجابة لما يحض عليه الإنجيل «من لا يحمل صليبه ويلحق بي فهو غير جدير بي».

لكن الربط بين السيف والصليب كان ظاهرًا بشكل أكثر في مؤسسات الأخويات (Orders) الدينية العسكرية (رهبان الحرب). ففي عام (1115 م) وصل هيو دي باين (Hugues de Payens) إلى سورية وعين نفسه عام (1118 م) حامي حمى الحجاج (Seward 1995: 30) وأقسم، هو وسبعة من الفرسان، أن يحموا الحجاج وأن يلتزموا الفقر والطهارة والطاعة. وفي عام (1126 م) عاد إلى فرنسا وسعى وراء دعم برنار كلِرفو (Bernard of Clairvaux) الذي وعده بإصدار تشريع خاص به وتوفير متطوعين. ولم يكن فرسان الهيكل (Templars)، لبرنار، سوى رهبان حرب (Cistercians).

> كان هناك وجبتان، ويتم تناولهما بصمت مع قراءة مقدسة من ترجمة فرنسية للكتاب، مع تركيز خاص على سفري يشوع والمكابيين. فوجد الجميع الإلهام في مآثر يهوذا [المكابي] الجريئة وأخوته وزمرهم المحاربة من أجل استعادة الأرض المقدسة من أيدي الكفار المتوحشين (Seward 1995: 32).

ولم ير الفرسان أي تعارض بين وجهي مثلهم الأعلى، القتال لأجل المسيح من جهة والصلاة من جهة أخرى. وقد ساروا على حكم القديس برنار الذي يقضي بأن 'القتل من أجل المسيح' هو القضاء على الظلم (malecide) وليس القتل بقصد القضاء على الظالم. فقتل وثني، معنا ه حقًا أن تكسب المجد، لأن ذلك مجد المسيح. أما الأخويات، مثل الهوسبيتالرز (Hospitallers) على سبيل

المثال، فقد صبُّوا جل اهتمامهم على خدمة المرضى، لكن قيل حتى عنهم إنهم «عندما تسلموا جسد المسيح، فإنهم قاتلوا كالشياطين» (Seward 1995: 40). فالموت في المعركة استشهاد، وقدر عدد الذين نالوا هذا الوضع المرغوب فيه بحوالي (2000) خلال النشاطات العسكرية المتعددة لأجل المسيح في القرنين اللاحقين (Seward 1995: 35).

1، 1، 5، 1) ‹الكتاب› و‹(التعليم الديني الشفهي›): دراسة حالة

ما تأثير نصوص ‹الكتاب› في الإسهام في تكوين القيم والمبادئ الخلقية؟ قام الباحث الاجتماعي والنفسي الإسرائيلي جورج تَمَرين (Georges R. Tamarin) المتلهف إلى تقدير أثر التحامل الاثني والديني على الموقف الخلقي، بالبحث في آثار التعصب القومي على تكوين الحكم الخُلقي. فقام باستطلاع مدى وجود الأحكام المسبقة في عقيدة الشباب الإسرائيلي ومدى تأثير التعليم اللانقدي للكتاب على النزوع إلى تكوين الضغائن (Tamarin 1993)(). وكان مهتماً بصورة خاصة بتقويم مدى إسهام مفاهيم (الشعب المختار) وتفوق الديانة التوحيدية ودراسة أعمال الإبادة الجماعية التي قام بها أبطال توراتيون في تنمية التحامل.

اختار تَمَرين سفر يشوع نظرًا لمكانته الخاصة التي يلقاها في النظام التربوي، كتاريخ قومي وكركيزة أساس من ركائز الخرافة القومية الإسرائيلية. وقام بتقسيم عينته إلى مجموعتين، تجريبية وضابطة. ثم طلب من المجموعة التجريبية أن تعلق على ما يأتي: ’لا شك أنكم اطلعتم جيدًا على المقاطع التالية من سفر يشوع‘:

> فنفخ الكهنة في الأبواق، فهتف الشعب عند سماع صوتها هتافًا شديدًا، فسقط السور في مكانه. فاقتحم الشعب المدينة، لا يلوي أحدهم على شيء واستولوا عليها. وقتلوا بحد السيف إكرامًا للرب جميع ما

في المدينة من رجال ونساء وأطفال وشيوخ، حتى البقر والغنم والحمير (يشوع 6: 20 – 21).

واحتل يشوع في ذلك اليوم مقيدة وضربها وقتل ملكها بحد السيف وكل نفس فيها، ولم يبق فيها باقيًا، وفعل بملك مقيدة كما فعل بملك أريحا. ثم اجتاز يشوع ورجاله من مقيدة إلى لبنة وحاربها، فأسلمها الرب أيضًا إلى أيدي بني إسرءيل، هي وملكها، فضربها بحد السيف وقتلوا كل نفس فيها، ولم يُبقوا فيها باقيًا، وفعلوا بملكها كما فعلوا بملك أريحا. واجتاز يشوع ورجاله من لبنة إلى لخيش وأحاط بها وحاربها. فأسلم يهوه لخيش إلى أيدي بني إسرءيل، فاستولوا عليها في اليوم الثاني وضربوها بحد السيف وقتلوا كل نفس فيها كما فعلوا بلبنة (يشوع 10: 28 – 32).

قام باستطلاع تسع مجموعات من التلاميذ، راوح أعمارهم بين ثمانية أعوام ونصف وأربعة عشر عامًا، شملت قطاعًا واسعًا من (مدارس المدن والقرى والموشاف وكيبوتزين اثنين ومدرسة دينية ومركز شبيبة ومجموعة غير متجانسة من مدارس مختلفة) وسأل:

س 1: هل تعتقد أن يشوع وبني إسرءيل تصرفوا تصرفًا سليمًا أم لا؟ علل رأيك.

س 2: افترض أن الجيش الإسرائيلي استولى على قرية عربية في معركة. هل تعتقد أن من المستحسن أو غير الملائم أن يتصرف تجاه السكان كما فعل يشوع تجاه شعبي أريحا ومقيدة؟ وضّح السبب.

ميَّز تَمَرين، من جمعه الإجابات، بين الموافقة الكلية على الإبادة الجماعية والموافقة الجزئية وعدم الموافقة الكلية[7]. ويمكن تقديم النتائج على التالي:

المواقف من يشوع والجيش الإسرائيلي

	نسبة غير الموافقين كليًا	نسبةالموافقين جزئيًا	نسبة الموافقين كليًا
س 1: المواقف تجاه من يشوع	26	8	66
س 2: المواقف تجاه الجيش الإسرائيلي والقرية العربية	62	8	30

خلص تَمَرين إلى أن الاستطلاع أظهر وجود موقف مفعم بالضغينة بين عدد ملحوظ من الذين قدموا إجابات وهو ما يسوغ الميول التمييزية (الدينية، والعصبية العنصرية، والتسويغات الاستراتيجية للتصفيات.. إلخ). وقام بتقسيم مجموعة الضبط إلى مجموعتين فرعيتين. تلقت المجموعة الأولى نصًا من سفر يشوع، وطلب منها أن تجيب عن السؤال الأول فقط. أعطيت المجموعة الفرعية الثانية "النسخة الصينية" من سفر يشوع الآتي ذكرها:

> ذهب الجنرال لِن مؤسس المملكة الصينية منذ (3000) سنة، على رأس جيشه للاستيلاء على أرضٍ ما. ووصلوا إلى بعض المدن العظيمة المحاطة بأسوار عالية وقلاع منيعة. وظهر إله الحرب الصيني للجنرال لِن في منامه ووعده بالنصر، وأمره بقتل كل ما هو حي في هذه المدن، لأن شعوب تلك المدن يعتنقون ديانات أخرى. فاستولى الجنرال لين وجنوده على تلك المدن وأبادوها وقتلوا بحد السيف من كان فيها، الرجال والنساء، والصغار والكبار، والأبقار والأغنام والحمير. وبعد أن فرغوا من تدمير تلك المدن، واصلوا طريقهم للاستيلاء على بلاد أخرى.

ثم سأل هذه المجموعة الفرعية، السؤال التالي: هل تعتقدون أن الجنرال لِن وجنوده تصرفوا بطريقة صحيحة أم لا؟ وضح السبب؟ ويمكن عرض نتائج إجابات مجموعة الضبط الفرعية كما يلي:

المواقف من الإبادة الجماعية

	نسبة غير الموافقين كليًا	نسبة الموافقين جزئيًا	نسبة الموافقين كليًا
التي قام بها يشوع	60	20	20
التي قام بها الجنرال لين	7	18	75

فسّر تَمَرين هذه النتيجة بأنها برهان قاطع على تأثير الشوفينية والضغائن الدينية القومية على الموقف الخلقي.

لقد كشف تحليل تَمَرين للأجوبة، أمورًا أخرى متضمنة:

> إن تعليم (الكتاب) كما هو، لطلاب صغار ما زالوا أحداثًا، حتى وإن لم يدرس بشكل صريح كنص مقدس، بل ككتاب قومي، أو في جو محايد نوعًا ما تجاه الشخصية الحقيقية أو الخرافية الواردة في مضمونه، ذو أثر عميق بلا شك على جذور الضغائن، حتى في وسط التلاميذ غير المتدينين، عن طريق إبراز الطبيعة السلبية والمعادية للغرباء. إن المغالاة في تقويم التشكل ضمن إطار دولة، كقيمة ساميَة، والنظر إلى تمثل الآخر على أنه الشر الأكبر، وتأثيرات القيم العسكرية في التربية المعتقدية، هي مصادر إضافية للنزعات التمييزية (Tamarin 1973: 189).

وخلص تَمَرين إلى أن ما توصل إليه كان اتهامًا شديدًا للنظام التربوي الإسرائيلي، ودعوة للمسؤولين لكي يتعلموا منه. لقد جلب عليه بحثه هذا سمعة سيئة غير متوقعة لم يسع إليها، حيث أطلق على المسألة اسم (فضيحة تَمَرين) وأدت إلى فقدانه كرسيه في جامعة تل أبيب. وفي رسالة وجهها إلى مجلس أمناء الجامعة قال فيها إنه لم يكن يحلم بأن يصبح آخر ضحايا يشوع عندما استولى على أريحا (Tamarin 1973: 190).

1، 1، 5، 2) ‹الكتاب›، والسلام، والاستعمار

يتميز النقاش الجاري بين علماء ‹الكتاب› وعلماء اللاهوت عن موضوع استيطان بني إسرءيل في كنعان في العهود القديمة، واستيطان اليهود فلسطين في الوقت الحاضر، في إغفاله سكان المنطقة قبل احتلالها. فالخطاب المتعلق بكل حالة يتناول موضوعات محددة مثل: «الأرض هبة من عند الرب» أو: «الاستيلاء على الأرض واستملاكها إنجازًا لعهد يهوه التعاقدي مع بني إسرءيل». في الوقت نفسه، وكما لاحظ آرنولد توينبي فإن «اعتقاد بني إسرءيل المسجل كتابيًا بأن يهوه حضهم على إبادة الكنعانين» هو الذي أقر للإنجليز الاستيلاء على أمريكا الشمالية وإيرلندا وأستراليا، وأقر للهولنديين الاستيلاء على جنوب إفريقية، وللبروسيين الاستيلاء على بولندا، وللصهاينة الاستيلاء على فلسطين ‹Toynbee 1954: 310›. إن انعدام الاكتراث (بالسكان الأصليين) يعكس عمق تأصل المركزية الأوربية والحقد الاستعماري الذي يجسد فعلاً التأريخ الرسمي كافته، وكذلك فرع الدراسات الكتابية ‹see Whitelam 1998›.

مع ذلك، فإن لاهوتيي التحرير من كل إقليم (أمريكا اللاتينية، وجنوب إفريقية وكوريا الجنوبية والفلبين، الخ) قد أدخلوا قصة الخروج في نضالهم الطويل والشاق ضد الاستعمار والإمبريالية والديكتاتورية. فقرّاء القصة الكتابية يجدون العزاء ويتأثرون بسهولة بقدرة تلك القصة على رفع الروح المعنوية عند المضطهدين. لكن نظرة المرء إلى قصة الخروج، تأخذ طابعًا مختلفاً عندما تقرأ من وجهة نظر ‹الكنعانيين› أي من وجهة نظر ثقافات عديدة مختلفة كانت من ضحايا استعمار أججته إمبريالية دينية، سواء أكانوا الهنادِرة [نحت من كلمتي الهنود الحمر، وتدل عليهم أينما وردت في هذا المؤلَّف ‹النَاشر›) في الأمريكيتين الشمالية واللاتينية، أم السكان الأصليين الماوريين في نيوزيلندة،

وسكان أستراليا الأصليين، أم الخويخوي والسان في جنوبي إفريقية، أم الفلسطينيين في فلسطين.

لقد طرح اللاهوتي التحرري الفلسطيني القس نعيم عتيق الإشكالية بأسلوب لافت للنظر، حيث تبدو إمكانية تطبيق نموذج الخروج في منطقته، دون سواها، طبيعية جدًا[8].

> عُد العهد القديم، قبل قيام الدولة [إسرائيل] جزءًا أساسًا من النصوص المسيحية المقدسة المسيرة إلى يسوع والشاهدة له. فمنذ قيام الدولة، قرأ بعض المؤولّين اليهود والمسيحيين العهد القديم نصًا صهيونيًا بشكل أساس، إلى الحد الذي اقترب فيه من أن يكون نصًا منفرًا للفلسطينيين المسيحيين. إن السؤال الأساس الذي يطرحه العديد من المسيحيين، سواء جهروا به أم لا، هو: 'كيف يمكن أن يكون العهد القديم كلمة الرب، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار معاناة الفلسطينيين المسيحيين واستخدامه في دعم الصِّهْيَوْنِيَّة؟' (Ateek 1991: 283).

تعترف عالمة اللاهوت الصينية كووك بوي لان (Kwok Pui-lan) بأنها لا تملك إجابة عن ذلك السؤال، وفي الوقت نفسه تطرح سؤالين آخرين إضافيين: أين أرض الميعاد الآن؟ وهل يمكنني أن أؤمن بإله قَتَل الكنعانيين، ولم يُصغ منذ أربعين عامًا إلى صرخات الفلسطينيين؟ (Kwok 1995: 99). وهي تحذر من تعريف أرض الميعاد بأنها هي الوطن، أو حتى وطن الآخرين.

لقد لعب (الكتاب) الذي عادة ما ينظر إليه مرجعًا مصدرًا ساميًا للتحرر، دور دستور للاضطهاد، في الماضي كما في الحاضر. ولأسباب يمكن فهمها، وتركز العلاقة التكافلية بين الخطابات السياسية والدينية في معظمها على حالة الصِّهْيَوْنِيَّة وفلسطين. فإذا كان بمقدور شعوب أخرى تطبيق نموذج

(الكتاب) في الاستيلاء على الأرض والنهب باللجوء إلى ادعاءات "الحقوق" المشابهة، فحقوق اليهود تنسجم مع وضعية قانونية فريدة وتحظى بتأييد حار في الغرب. وقد تم التعبير عن الرابط الديني السياسي بطريقة مسرحية مثيرة في (13/ 9/ 1993 م) عندما قدم الرئيس كلنتن رئيس الوزراء رابين والرئيس عرفات في حديقة البيت الأبيض. فقد أعلن أمام العالم أن كلا الشعبين تعهّدا بالمشاركة في مستقبل «تجسده قيم التوراة والقرآن و(الكتاب)». وطبقًا لتقرير أوردته صحيفة (واشنطن بوست Washington Post) لم يستطع الرئيس النوم في الليلة السابقة على موعد التوقيع، خشية أن يكون خطابه محتاجًا إلى مزيد من الإعداد. فاستيقظ في الساعة الثالثة من صباح ذلك اليوم وأعاد قراءة سفر يشوع بأكمله، وكذلك مقاطعٍ من العهد الجديد (Prior 1994c: 20). فكان أسلوب خطابه في النهار خليطًا من الوعظ المستند إلى (الكتاب) وفق التقاليد المعمدانية والمناورة السياسية الذكية. كما استشهد رئيس الوزراء المقتول رابين في خطابه بـالكتاب. لكن، آخذين بعين الاعتبار التاريخ، على المرء أن يسأل فيما إذا كان بالإمكان الاعتماد على «قيم التوراة والقرآن و(الكتاب)» لتعزيز العدالة والسلام، وتدعيم أسس حقوق الإنسان.

وكان على رئيس آخر من رؤساء الولايات المتحدة أن يتعامل مع التضارب بين إملاءات حقوق الإنسان ومتطلبات نموذج الكتاب. فعندما صعق الرئيس كارتر الأصوليين الأمريكيين المسيحيين الإنجيليين والمفتونين بالأصولية باهتماماته بحقوق الإنسان، مستخدمًا كلمتي (وطن الفلسطينيين) في خطاب له في آذار عام (1977 م) ظهر إعلان من صفحة كاملة موقع من شخصيات إنجيلية بارزة، في كل أنحاء الولايات المتحدة، يقول، على سبيل المثال، الآتي:

> حان الوقت الآن، لكي يؤكد الإنجيليون إيمانهم بالنبوءة الكتابية وحق إسرائيل السماوي في الأراضي المقدسة (Evangelicals Concern for

Israel', Paid Advertisment, the Christian Science Monitor, 3 November 1977).

مع بدء تبني الكنائس البروتستانية في الولايات المتحدة الأمريكية قضايا بلدان العالم الثالث ودعم منظمة التحرير الفلسطينية، ركز اللوبي المؤيد لإسرائيل على الإنغليكان الأمريكيين الذي يراوح عددهم بين (50) و(60) مليونًا. وفسر الداعية الإيفانغيلي التلفزيوني (Televangilist) بات رُبرتسن (Pat Robertson) لاحقًا الغزو الإسرائيلي للبنان في عام (1982 م) بأنه يأتي وفق تطبيق النبوءة الكتابية حول نهاية الزمن. فكان الهجوم الإسرائيلي حدثًا يشوعيًا عصريًا. وحثّ الأمريكيين على إجراء مكالمات هاتفية مع الرئيس ريغان لتشجيع حرب إسرائيل (O'Neill and Wagner 1993: 84) في تلك الأثناء، كان الحاخام شلومو رِسكِن الذي رافق الجيش إلى لبنان لتلاوة التلمود على الجنود بالغ التأثر من حَقيقة أنهم، إبان الاستراحة من المعارك، أمضوا ساعات طويلة يتناقشون فيما إذا كان لهم الحق في قطف ثمار الكرز اللبناني (see Bermant 1994).

وفي حين يكون فيه النموذج الكتابي غير مقبول في وقتنا الحاضر لتسويغ اقتراف جريمة، إلا أنه يتمتع بدعم قطاع كبير من الرأي في الأوساط الإسرائيلية المتدينة. وعندما أقدم الدكتور باروخ غولدشتاين (Baruch Goldstein) وهو خريج أكثر مدارس تعليم التوراة رفعة في الولايات المتحدة الأمريكية، على قتل (29) مصليًا في الحرم الإبراهيمي في الخليل في (25/ 2/ 1994 م) واجه فعله اشمئزازًا واسعًا. حتى المدافعين عن مقولة (التوراة أرسلت من السماء) عبَّروا عن صدمتهم من أعمال العنف الشريرة ضد المصلين المستغرقين في العبادة، التي يصعب وصفها. ومع ذلك، يسأل المرء عما يميز هذا النوع من السلوك من ذلك المقدم على أنه تفويض سماوي في بعض تقاليد التوراة، ومدى صحة تبني أشكال مختلفة من الاستعمار

والإمبريالية تلك التقاليد؟ ويستغرب المرء ويتساءل إلى أي حد ربما أسهم سفر التثنية وسفر يشوع، وبشكل خاص سفر أستير الذي يُوصَى بقراءته في عيد الفوريم الذي صادف ذلك اليوم، في نظرة غولدشتاين[9] للعالم وقد لقيت أعماله تأييد بعض الصهاينة الذين يتكؤون بشكل كبير على القراءة الحرفية لنص الكتاب.

من المؤسف أن رئيس الوزراء رابين ترك هذا الشكل المقزز بصورة خاصة من التأويل التطبيقي للكتاب المقدس دون توبيخ. ومن المفارقة المحزنة، أن رابين نفسه قتل رميًا بالرصاص في احتفال جماهيري من أجل السلام عقد في تل أبيب بتاريخ (4/ 11/ 1995 م). وفي أول استماع لأقواله عن القضية، أوضح مغتاله يغال عمير أنه استمد دافعه من الحلاكا. وقد قامت عشية يوم الغفران السابق بأسابيع معدودة للاغتيال مجموعة يهودية قبَّالية بالمرابطة أمام منزل رئيس الوزراء رابين وهي ترتدي تميمة (phylactery, tefillin) وإضاءة الشموع السوداء والنفخ في البوق والدعوة عليه بجَلدات نارية (Pulsa Denura) مرتلين:

> وعليه، إسحق، ابن روزا، المشهور باسم رابين، لدينا إذن بأن نطلب من ملائكة التدمير أن يستلوا سيفًا لهذا الرجل الشرير لقتله لأنه يعيد أرض إسرءيل ويسلمها إلى أعدائنا، أولاد إسماعيل (Jewish Chronicle, 10 November 1995, p. 27).

دعا كبير الحاخاميين البريطانيين ساكس، الحاخامية الأرثوذكسية إلى أن تتساءل فيما إذا كانت تدرس بالفعل القيم اليهودية: لقد أعطيت التوراة «ليس لكي تشفي الغليل بالانتقام، بل لإيجاد الرأفة والرحمة والسلام». ومضى في القول مؤكدًا: إن من واجب أصحاب العقيدة الدينية الراسخة أن يكونوا أقوى المدافعين عن العملية الديموقراطية. وعلينا نحن، كمسألة

لها علاقة بالمبادئ اليهودية، أن نرفض قطعًا لغة الكراهية (Jewish Chronicle 10 November 1995, p. 56). والأمر غير الوضح إن كان الحاخام ساكس مَدينًا لقيم فلسفة التنوير بدرجة أكبر من ذلك الشكل المحدد من اليهودية الأرثوذكسية التي تقرأ نص (الكتاب) بحرفِيّة. وقد انتهت محاكمة عمير التي استغرقت خمسة شهور في (27/ 3/ 1996 م). وفي يوم إدانته والنطق بالحكم، أكد للمحكمة، وبكل هدوء أن:«كل ما فعلته، كان من أجل توراة إسرءيل، من أجل أرض إسرءيل». وقال إن أفعاله كانت بهدي من الرب والشريعة اليهودية. فمن الأمور التي لا يمكن مغفرتها ليهودي التنازل عن أي جزء من أرض إسرءيل التي منحها إياهم يهوه. وعندما سُئل إن كان عنده ما يقوله، ردّ عمير:«لم يكن أمامي أي اختيار سوى القيام بهذا العمل، مع أن هذا يتعارض مع الميل الفطري لشخصيتي، لأن الضرر الذي سيلحق بشعب إسرائيل لا يُمحى. لقد ارتكبت هذا العمل وأنا على أتم استعداد لدفع الثمن» (Derek Brown, The Guardian, 28.03.1996). حاول القاضي مقاطعة عمير مرات عدة خلال مداخلته التي استغرقت خمس دقائق، والتي ختمها، وهو ينظر إلى القاضي، بالقول:«فليساعدك يهوه».

فيما يخص التأويلات الكتابية، فإن عمير وغولدشتاين ليسا إلا قمة جبل الجليد المتمسك بالحرفية التي تسوغ الاعتداءات اعتمادًا على تفويض سماوي مزعوم. إن التعرض المتواصل للتأويل الحرفي للكتاب، سواء في مقررات المدارس الإسرائيلية، أم عبر بعض المدارس الكتابية والتلمودية، يعسر عليه أن يتفادى الانحدار إلى مواقف عنصرية والخوف من الأجانب والنزعة إلى العسكرة (Newman 1985). علاوة على ذلك، يتوافر دليل كافٍ، وخاصة في تقاليد الاستعمار الإمبريالي المنبثق عما يسمى البلاد المسيحية، على اللجوء إلى الكتابات المقدسة لتسويغ السلوك اللاإنساني[10].

1، 1، 5، 3) قراءة ‹الكتاب› بعيون الكنعانيين

تنتظر العقائد اللاهوتية التحررية المعاصرة من ‹الكتاب› أن يكون سندًا لها. فليس صعبًا أن نتبين سلسلة الطروحات التي تلائم مفهوم التحرر بأريحية تامة (مثال ذلك: التحرر من الاضطهاد في مصر وبابل.. إلخ). ومع ذلك، أليست القراءة المتناسقة لنص ‹الكتاب› تستوجب من إله التحرير في سفر الخروج أن يصبح الإله المضطهِد عند احتلال كنعان؟ أوجدت هذه المشكلة راحة بال عند أحد هنادِرة أمَريكا الشمالية عندما قال:«إن الصفات البينة التي يمكن أن يتماهى معها السكان الأمريكيون الأصليون هي العائدة إلى الكنعانيين، ذلك الشعب الذي كان يعيش في أرض الميعاد. فأنا أقرأ قصص الخروج بعيون كنعانية» (Warrior 1991: 289).

لا تتوافر أدبيات تعكس معاناة أولئك الذين انتزعوا من أراضيهم بالقوة في العهود القديمة. كما أننا لا نملك مراثي الشعوب المقتلَعة، وليس لدينا روايات مستقلة عن التمزيق الذي رافقها. وعندما يستعرض المرء الدور الذي كان ل‹الكتاب› وعِلم اللاهوت في دعم المشاريع الإمبريالية والاستعمارية، فإن المرء يعي أمثلة من مناطق عديدة تعود إلى فترات تاريخية مختلفة يمكن أن تشرح تلك العملية. وقد اخترت أن أركز على ثلاث مناطق، تعود إلى فترات مختلفة، اكتسبت العقيدة الاستعمارية في كل واحدة منها دعم عقيدة دينية محددة. فاخترت نموذج غزو أمريكا اللاتينية في القرن الخامس عشر، والتوغل الأفريقاني في مستعمرة الكاب في جنوب إفريقية في عام (1652 م) والنتائج والتداعيات المترتبة على ذلك في القرنين التاسع عشر والعشرين، والاستعمار الصهيوني الاستيطاني لفلسطين في هذا القرن. وأترك للآخرين أن يتناولوا أية مجموعة أخرى منتقاة من سلسة نماذج المشاريع الإمبريالية.

في كل إقليم، تدوم تأثيرات الظلم الأساسي طويلاً: ففيما يخص التوغل

الأوربي في أمريكا اللاتينية خلص أيبان واغوا (Aiban Wagua) إلى أنهم: «أضرموا النار في الجذع، وما زالت الشجرة تحترق بحسرة وألم» (1990: 48).

إن إرث الفصل العنصري يضم الحقيقة القائلة إن جنوب إفريقية سجلت أعلى نسبة عدم مساواة في العالم حيث يعيش ثلثي السكان السود تحت مستوى الحد الأدنى للمعيشة المعترف به، وإن تسعة ملايين نسمة هم من المعدمين. ويدرك الأنس السود في جنوب إفريقية الموقع المركزي الذي شغله ‹الكتاب› في استعمارهم واضطهادهم القومي واستغلالهم. ومن المفارقة أنهم اعتنقوا المسيحية التي هي ديانة مستعبديهم، و‹الكتاب› الذي شكل نصٍ استغلالهم. مع ذلك، وفي الوقت الذي يجدون فيه أن ‹الكتاب› وُظف دعماً لقضايا غير عادلة، فإنهم يدركون أنه يشكل معضلة حقيقية للناس الباحثين عن الحرية. ويعد عدد من شباب جنوب إفريقية السود ‹الكتاب› وثيقة اضطهاد بطبيعتها وفي جوهرها، ويدعون حتى إلى التخلي عنه.

وثمة فيض من التعليقات الدينية واللاهوتية حولَ التطورات المعاصرة في فلسطين، إلا أنها تعكس بخجل حساسية خُلقية للجانب التحتي من قيام دولة إسرائيل اليهودية، وتحديدًا تمزيق السكان العرب الأصليين في فلسطين. والنقاشات المبنية على أساس لاهوتي وكتابي فيما يخص هذا الإقليم ناقصة من حيث اهتمامها بتلك القضايا التي تعنى بها هيئات حقوق الإنسان والمؤسسات الإنسانية. وليس ذلك الأمر مستغربًا فحسب، بل مفزعًا أيضًا، نظرًا لأن العلماء الكتابيين واللاهوتيين في كل صعيد ما فتئوا يناقشون الأمر بإظهار حساسية تجاه ضحايا القمع. وما يحتفل به اليهود الإسرائيليون في عام (1948 م) على أنه حرب الاستقلال وما ينظر إليه كثير من اليهود وبعض المسيحيين على أنه تحقيق نبوءة ‹الكتاب›، يَعده الفلسطينيون النكبة التي عنت طرد غالبية السكان الفلسطينيين لصالح خلق دولة إسرائيل. فعودة الإسرائيليين،

الذي عُدَّ 'الحق السماوي المقدر' و'تحقق النبوءة الكتابية' تلاها معاناة كبرى في الإقليم، بما فيها نشوب مزيد من الحروب في الأعوام (1956 م، و1967 م، و1973 م، و1982 م) وعدوانين كبيرين على لبنان في عامي (1993 م، و 1996 م).

حتى وقت قريب، أهمل أساتذة ‹الكتاب› اليهود والمسيحيين موضوعة الأرض. وبينما من غير الممكن تحمل مسؤولية الصمت (الأكاديمي) النسبي في الماضي، فمن اليسير اكتشاف أسباب الاهتمام الأخير. وعلى كل حال، عندما يدخل المرء في الاعتبارات الخلقية للأحداث المعاصرة في فلسطين، فإنه في الواقع يتعدى مجالاً (أكاديميًا) غير مسموح التجوال فيه. فالرأي القائل إن ‹الكتاب› قدم صكًا شرعيًا لقيام دولة إسرائيل المعاصرة ولسياساتها منذ عام (1948 م) هو من الإقناع، ليس في الأوساط المسيحية الصِّهْيَوْنِيَّة واليهودية الصِّهْيَوْنِيَّة فحسب، بل أيضًا في داخل الاتجاه الرئيس في اللاهوت المسيحي والدراسات الكتابية الجامعية، حيث من المؤكد أن أية محاولة لمناقشة المسألة ستواجه بكل تأكيد معارضة قوية. من ناحية أخرى، هنالك مكتبة شاملة توثق إسرائيل والمناطق المحتلة 'علمانيًا' إلا أن هذا الخطاب يجري على أرضية القانون الدولي ومختلف المبادئ والتوجهات المتعلقة بحقوق الإنسان، وتقريبًا دون وجود أية إشارة صريحة للاهتمامات الدينية أو اللاهوتية. إن هذه الحالة مفهومة، جزئيًا، آخذين بعين الاعتبار أن من غير الممكن الإطمئنان إلى حد معقول أيضًا إلى قدرات أولئك العلمانيين في مجال التعاليم الكتابية واللاهوتية. على كل حال، وبما أن جميع دارسي الشرق الأوسط يعترفون، ولو بطريقة لامبالية، بمغزى تداخل الانغماس الديني أو اللاهوتي في المنطقة، فإن هذه الثغرة (الأكاديمية) غير مقبولة.

سوف أناقش العامل الديني في العقيدة التي كانت محرك الاستعمار الأوربي لأمريكا اللاتينية. وسوف أتحرى كيف خدم النموذج الكتابي مصالح القومية

الأفريقانية الناشئة الساعية إلى فرض سياساتها المرتكزة إلى ’التنمية المنفصلة‘. وسأتفحص أخيرًا الدافع الديني الذي كان سطحيًا، لكنه متعمق في الصِّهْيَوْنِيَّة، والذي أصبح أساسًا بعد حرب عام (1967 م). وحين أتفحص كل واحدة من المناطق الثلاث على حدة، فسوف أركز الاهتمام على دور التأويلين اللاهوتي والكتابي في دعم التحولات الاجتماعية والسياسية في كل منطقة على حدة.

إن عددًا من علماء اللاهوت المرهفي الحساسية تجاه قضايا حقوق الإنسان، خاصة أولئك الذين تعتمد تقاليدهم كليّة على ‹الكتاب› يواجهون مأزقًا. فبينما هم يجلّون النص المقدس، يرون كيف استخدم أداة قمع. ونراهم يبحثون عن ملجأ في الرأي القائل إن المشكلة تكمن في كيفية توظيف ‹الكتاب› وليس في نَصِّه. ويتم دفع اللوم عن النص الكتابي اللاإشكالي إلى الميول الخاطئة للمفسر الكتابي. إن هذا "الحل" يتحاشى المشكلة. وتشير أمثلة من الماضي والحاضر إلى انتشار الجدية الخلقية للمشكلة واستمرارها. وتنتمي الأمور التي سأتفحصها إلى حقب تاريخية مختلفة وإلى أقاليم مختلفة وتقاليد مختلفة للتأويلات الكتابية، وتسلط الضوء على بعض المعضلات الخلقية في صميم ‹الكتاب› نفسه. وسيتبين أن تقاليد عديدة موجودة في الكتاب تشرك نفسها في التفسيرات والتطبيقات القمعية، تحديدًا بسبب طبيعتها القمعية الموروثة.

2) الاستيلاء الاستعماري على تقاليد الأرض

2، 1) الاستعمار وأمريكا اللاتينية

«لكي يدعوا ورودهم تعيش
أتلفـوا ورودنـا وابتلعـوها»

هذه هي الكيفية التي قوم بها شاعر من المايا "الاكتشاف" الأوربي لأمريكا (see Beozzo 1990: 88). يُذكِّر الكاهن الكاثوليكي، أيبن واغوا، وهو مواطن من هنادرة الكونا من بنما، القراء الذين حتم عليهم مواجهة احتفالات المئوية الخامسة لاكتشاف أمريكا بوجود اسمين هما (أبيا يالا) و(أمريكا) وتاريخين هما: تاريخ كونا (الخاص بالسكان الأصليين، والذين ما يزالون يناضلون من أجل البقاء على قيد الحياة) وتاريخ أواغا (الذي كتبه الأجانب). وبماذا سيحتفل السكان الأصليون؟

فيما يخص تاريخ السكان الأصليين، فإنه مسألة إن كان من الممكن الاحتفال بالتهميش وبالعنف وبالمذابح أو بالإبادة العرقية ضد

مجتمعات أبيا يالا الأصلية. فنحن السكان الأصليين نعرف أنه بإمكاننا الاحتفال فقط بمقاومتنا وبعزيمتنا التي لا تلين في سبيل البقاء على قيد الحياة رغم الظلام الذي يحيط بنا (Wagua 1990: 49).

دعونا نستذكر أولاً الأحداث التي وقعت كما كانت تراها أورُبا.

2. 1. 1) 12 تشرين الأول عام (1492م)[1]: "اكتشاف" أمريكا وسواحلها

فور هزيمة المسلمين في غرناطة في عام (1492 م) تعهد كل من فرديناند الأراغوني وإيزابيلا القشتالية بدعم كْرِسْتُفَر كَلَمْبس الذي رأى ومعه تسعون بحارًا على ثلاثة سفن، جزيرة من سلسلة جزر تدعى باهاماس يوم (21 تشرين الأول/ أكتوبر 1492 م). وقد نزل على أرض ندعوها السلفادور. كما أظهر الاستكشاف اللاحق كلاً من هسبَنيولا وكوبا. وجد كلمبس، الذي اعتقد أنه وصل الهند، ذهبًا وكما رأى سكان أراواك سهلي القيادة في هسبنيولا، فأطلق عليهم صفة (الهنود). وبعد أن ارتطمت سفينة سانتا ماريا بسلسلة صخور وتحطمت، بقي (39) بحارًا هناك، بينما عادت السفينتان نينيا وبِنتا إلى إسبانيا في أوائل عام (1493 م).

أثار إنجاز كلمبس اهتياجًا كبيرًا في أورُبا، وكان الذهب الذي استحوذ عليه في هسبنيولا كافيًا لضمان استقبال حار عندما قابل إيزابيلا في برشلونة في عام (1493 م). وتمشيًا مع عادات القرون الوسطى واقتداء بالسابقة التي سجلها البرتغاليون، التُمس من البابا ألكسندر السادس أن يطلق اسماً على الأراضي المستكشفة حديثًا. وافق البابا على ذلك بإصدار بيان باباوي في (3 أيار 1493 م). وفي وقت لاحق من ذلك العام، ولمنع قيام نزاعات بين إسبانيا والبرتغال، قام البابا برسم خط حدود وهمي شمالي جنوبي يبعد حوالي (563)

كيلومترًا غرب جزر الأزور والرأس الأخضر. وكان شرق ذلك الخط يخص البرتغاليين، وغربه يعود إلى القشتاليين. وفي معاهدة توردیسلاس (Tordesillas) الموقعة في عام (1494 م) وافق هذان البلدان على تقاسم أكثر مساواة بتحريك خط الشمال الجنوب حوالي (2084) كيلومترًا غربًا. فاستحوذت البرتغال على منطقتها، البرازيل، في عام (1500 م) مع وصول بيدرو ألفاريز كبرال (Pedro Álvares Cabral) إلى الساحل الشرقي. وقام كلمبس بعدد من الحملات إلى المنطقة في الأعوام (1492–1493 م، و1496–1493 م، و1498 1500 م، و 1504–1502 م) أعقبتها مجموعة من البعثات الاستكشافية التي تلت اكتشافاته. لقد جهز الاستيطان في هسبنيولا وجزر الأنتيل الكبرى الأخرى في الفترة الواقعة بين عامي (1492 م) و(1519 م) المستعمرين للتقدم في عمق البلاد.

2، 1، 1، 1) ثمن "الاكتشاف"

قدم سكان الإقليم الأصليين إلى شمال أمريكا من آسيا بين الأعوام (40000 – 25000 ق م) عابرين الجسر البري الذي يعرف الآن باسم: مضيق بِرينغ، الذي يفصل ألاسكا عن سيبيريا. ويوحي الدليل الأثري أنه منذ حوالي عشرة آلاف عام قبل الميلاد كان ثمة مجتمعات بشرية في المرتفعات الوسطى للمكسيك ووسط أمريكا ووديان الأنديز، بينما كانت بعض مساحات من حوض الكاريبي وسهول جنوب أمريكا مأهولة بالسكان منذ أقل من ألفي سنة قبل وصول كلمبس. وتحوي تلك الأقاليم دليلاً على بزوغ زراعة وظهور حضارات متطورة. وقدر عدد السكان الأصليين في عام (1492 م) بما يراوح بين خمسة وثلاثين وخمسة وأربعين مليون نسمة، يتشكل من خليط فسيفسائي لمجموعات [قبلية] تضم الأزتِكيين والإنكا والأروكاسيين والأرَوَكس والكاريب والتشِبتش وغيرها (Burkholder and

Johnson 1994: 3). وقد طور السكان الأصليون ثقافات متطورة جدًا (أُولِمك، والمايا، وتولتك، وأزتِك، والإنكا.. إلخ). وجاء إخضاع الهنادِرة بعد الاكتشاف الأوربي للمنطقة بوقت قصير.

عاد كلمبس في نهاية عام (1493 م) وبصحبته هذه المرة (1500) رجل من بينهم بحارة وموظفو دولة ورجال دين ذوو أهداف استيطانية واضحة. بدأ المستوطنون باستعباد المواطنين المحليين وطالبوهم بدفع الإتاوة. وابتدع الإسبان نظام (الإكُميندا / encomienda) الذي مُنح المستعمرون بموجبه أراضي شاسعة مع استعباد الهنادِرة المقيمين على تلك الأراضي، والذي أصبح أداة رئيس لاستعمار أجزاء واسعة من الأرض. بالمقابل، فُرض على المستعمرين حماية الهنادِرة وتحويلهم إلى الكاثوليكية وتلقينهم مبادئ الإيمان ومناقب الحضارة الأوربية الأرقى (Harrison 1993: 106). وسيق هنادرة الإكُميندا في هيسبنيولا بالقوة إلى مناجم الذهب، وأخضعوا لمطالب لا تطاق من توفير الغذاء والعمل، ومن النساء، خدمات جنسية. لقد تم تطبيق أشكال مختلفة من السخرة، بما فيها العبودية، وعندما شح عدد العبيد الهنادِرة تم إحلال أفارقة بدلاً منهم. بدأ عدد الأراواك، الذين أصابهم الضعف بسبب ظروف العمل القاسية ووجبات الطعام الشحيحة وانتشار الأوبئة (خاصة وباء الجدري، الذي وصل الجزيرة في عام 1519 م) يتقلص حتى أدى إلى تلاشي حوالي مليون نسمة من السكان في منتصف القرن السادس عشر (Burkholder and Johnson 1994: 28).

مع حلول عام (1503 م) بدأ احتياطي الذهب في هسبنيولا ينضب وبوشر في البحث عن موارد جديدة في أماكن أخرى. علاوة على ذلك، قلص الانخفاض في عدد السكان المحليين الأعداد المتوافرة للسخرة، وقام السكان الإسبان البالغ عددهم حوالي عشرة آلاف نسمة بالبحث عن رقيق في أماكن

أخرى. ومع حلول عام (1529 م) كان المستعمرون قد ألحقوا الدمار بمنطقة الكاريبي وفي جزء كبير من تيرا فيرمي، إلا أنهم أرسوا قواعد الاستغلال الاستعماري. لقد انتهت مرحلة الاستعمار المنعزل وأصبح غزو الجزء الرئيس من البر بمتناول اليد (Burkholder and Johnson 1994: 32– 33). وفي منتصف القرن السادس عشر ألحق المغامرون الإسبان (الكونكويستادورس، أي: الفاتحون) مستفيدين من ميزة الخيول والمدفعية، هزيمة بحضارات الهنادِرة العظيمة ومنحوا إسبانيا سيطرة محكمة على أمريكا اللاتينية. وبدأ المستوطنون الإسبان والبرتغاليون بالتدفق على أمريكا اللاتينية، حتى قبل استكمال الإخضاع. لقد جاءوا باحثين عن الثروة والمنزلة والسلطة. ولم تكن المرة الأولى التي عد فيها المسيحيون المنتصرون أن الرب دعم قضيتهم، وقد أحضروا هذا الإيمان معهم عندما بدأو بالسيطرة على الأمريكيتين (Burkholder and Johnson 1994: 32– 33).

جاء (الفاتحون) بأسلوب نبيل ليعيشوا عالة على عمل الآخرين. كانت استراتيجيتهم تقوم على النهب المفضوح حيث سرقوا كل ثروات الإمبراطوريات العظيمة لكل من الأزتيك والإنكا والشيبساس وغيرها، والتفتوا نحو أهداف أكثر طموحًا تكمن في استخراج الفضة والذهب واقتطاع أراضٍ كبيرة من أجود أراضي الهنادِرة. وكان توافر العمل الرخيص عاملاً حيويًا. وكانت أكثر الأساليب وقعًا حشد السكان الهنادِرة في تجمعات (congregaciones) أو ما يطلق عليه في البرازيل اسم ألدِياس (aldeias) أو قرى. ظاهريًا، كان الغرض من ذلك تسهيل عملية التنصير، لكنه كان يهدف في حقيقة الأمر إلى ضمان حصول البيض على أراضيهم[2]. ويعزو هريسن عدم المساواة في وقتنا الحاضر إلى الظلم الأزلي للغزو الأوربي (Harrison 1993: 108).

وقد قضى ملايين الهنادِرة في الحروب وبسبب الأوبئة والعمل الشاق المفرط، مما اضطر المستعمرين لجلب الرقيق من إفريقية ليعوضوا النقص في العمال. وبينما كان يدور بعض الجدل حول مدى الخُلقية في جعل الهنادِرة عبيدًا، لم يدر أي جدل، قانونيًا كان أم لاهوتيًا، حول ما إذا كان من الصواب عمل الشيء نفسه مع الأفارقة السود. وقُدِّر عدد الرقيق الذين تم جلبهم إلى الأمريكيتين من إفريقية على مدار القرون الأربعة بما يزيد على (11) مليون إنسان[3]. وقد وفرت تجارة الرقيق الإفريقية قوة العمل التي طورت اقتصاديات الزراعة في البرازيل وفنزويلا والكاريبي. وكانت الأجزاء الأخرى من أمريكا اللاتينية مكملاً هامًا للعمالة الهندرية. ومن الواضح أن مؤسسة الرقيق تمتعت بدعم مشترك من الكنيسة والدولة والنبلاء والرأي العام.

على مر السنين، أصبح الاقتصاد الإسباني معتمدًا أكثر فأكثر على أمريكا اللاتينية. واستمر الحكم الاستعماري طوال ثلاثمئة عام، تنامى بعد ذلك السخط في المستعمرات، متأثرًا بمُثُل الثورة الفرنسية والحرب الثورية في أمريكا في الأعوام (1775-83 م) وأدّى في نهاية المطاف إلى حروب الاستقلال. فحققت المكسيك استقلالها في عام (1821 م) ولحقت بها أمريكا الوسطى في عام (1822 م) إلا أنَّ مقاطعات أمريكا الوسطى المتحدة بدأت تتفكك في عام (1838 م) مما أدى إلى استقلال غواتيمالا والسلفادور وهندوراس ونيكارغوا وكوستاريكا في عام (1841 م). ومع حلول عام (1844 م) حققت المستعمرات الإسبانية في أمريكا الجنوبية استقلالها عن إسبانيا، وفي عام (1822 م) أعلنت البرازيل استقلالها عن البرتغال[4].

2، 1، 2) الأساس اللاهوتي: اللاهوت المسيحي القروسطي

شاركت المسيحية الأوربية في الفترة المعاصرة في موقف المجتمع الواسع من السيطرة، ليس على الطبيعة فحسب، وإنما على الأجناس والثقافات الأجنبية.

إن تاريخ الاستعمار الأوربي الأخير له جذوره العميقة هنا، واشتمل تاريخ تدخُل أوربا في أمريكا اللاتينية أيضًا على ثقافة الهيمنة إذ لم يكن ثمة مكان للاعتراف بالآخر. كانت السياسة والدين مترابطين في أمريكا منذ الغزو، حيث تبادلا الدعم العقدي والمادي والمؤسساتي والشرعية (Levine 1981: 3). وكانت الكنيسة الكاثوليكية، منذ بداية ظهورها في العالم الجديد، جزءًا لا يتجزأ من المغامرة الاستعمارية. وكانت إحدى وظائفها مراقبة سلوك القوة المدنية (Lockhart and Otte 1976: 203- 207) وتقديم تقرير عنها. وبرزت الرهبانيات المتسولة، وخاصة الفرنسيسكان، في المشروع الاستعماري بمجمله عبر إنشاء الأديرة مراكز للتنصير.

إضافة إلى ذلك، لم يكن ثمة تقصير في الدعم اللاهوتي والكتابي لتقديم الأساسات المعتقدية. وقد تشارك اللاهوتيون المسيحيون في القرون الوسطى مع علماء اللاهوت من بني إسرءيل بمفهوم واحد، تضمن التقديس (الراديكالي) للدولة وكل مؤسساتها، بما في ذلك الأرض. وادعى كلاهما أن الأرض كانت هبة من الرب لبني إسرءيل في زمانهم، وللإسبان والبرتغاليين لاحقًا في العالم الجديد (Padrón 1975: 42). إن ملكية الرب الأرض تضم السيادة السياسية على كل أراضي الكرة الأرضية (Padrón 1975. 42).

وكما هي الحال في فترة العهد القديم، غزا الدين كل منحى من مناحي الحياة في العصور الوسطى. وعدت غالبية اللاهوتيين والقانونيين أن للبابا، بصفته نائب المسيح، السيادة على الكرة الأرضية قاطبة. ويجب أن ينظر إلى المراسيم البابوية في سياق مفهوم الحكومة الدينية للقرون الوسطى: البابا هو سيد الأرض الذي ائتمنه المسيح على سلطته في السماء وعلى الأرض. فالمرسوم البابوي (الحكم الأبدي/ Aeterni Regis) لعام (1455 م) قسم العالم الجديد معطيًا الأراضي المكتشفة حديثًا إلى البرتغال. أما مرسوم عام

(1479 م) المسمى (تركتادو ديه ألكسوبا / The Tractado de Alcoçoba) فتخلى للبرتغال عن كل المناطق المكتشفة في إفريقية، وحدد مرسوم (إنتر كترا دفينا / Inter cetera divina) الذي أصدره البابا ألكسندر السادس عام (1493 م) حصص إسبانيا من المستعمرات. وكان الملوك الكاثوليك مخولين الدخول في حرب مقدسة من شأنها أن تزرع الإيمان الحقيقي في مناطق الكفرة الملحدين (Lamadrid 1981: 337).

وعكس كلمبس العنصر الديني حافزًا له من خلال استهلال الإهداء لمفكرته في رحلته الأولى (الجمعة 3 آب 1492 م):

> إن سموّكم، كاثوليكيين ومسيحيين وأمراء أحبوا العقيدة المسيحية ويتوقون لرؤيتها تتوسع، وكأعداء لملّة محمد (Mahomet) وكل الوثنيين والهراطقة، والذين ارتأوا أن من المناسب أن يرسلوني، أنا كْرِسْتُفَر كُلُمْبس، إلى الأجزاء المسماة بالإنديز للنظر في الطريقة الممكنة لتحويلهم إلى عقيدتنا المقدسة (from the original in Las Casas 1989 -94: 14, 41).

استهل كلمبس مفكرته «باسم إلهنا يسوع المسيح». بهذه الصورة أصبح الحافز الديني في تنصير الهنادرة التسويغ لمجمل مشروع الغزو[5]. وفي معرض تقديمه كلمبس، كتب بارتُلَميه ديه لاس كازَس في عام (1527 م) إن دافع كلمبس هو توطين المستعمرين الإسبان، الذين سيؤسسون كنيسة مسيحية جديدة وقوية، ودولة المساواة السعيدة، واسعة الانتشار واللامعة (Las Casas 1989-94. III, 359). ورأى كلمبس في اكتشافاته تحقيق النص المقدس، خاصة «وها أنذا أخلق سماوات جديدة وأرضًا جديدة» (إشعيا 65: 17) التي يستشهد بها بشكل متكرر؛ و(المزامير 19: 4) التي استجار بها خمس مرات في كتابه؛ و«ثم رأيت سماءً جديدة وأرضًا جديدة» (رؤيا يوحنا 21: 1). إضافة

إلى ذلك، وبشكل عام، تتميّز لغة كلمبس المجازية وإحساسه بالتاريخ وعلم الكونيات، بكونها ذات علاقة بالنصوص المقدسة، وبالفترة الفاصلة بين العهدين القديم والجديد، ونبوئية، كما تم التعبير عنها (دراماتيكيًا) في وصفه حالة نشوة التنويم في جامايكا في (7 تموز/ يوليو 1503 م) (see Kadir 1992: 156- 59).

وكما يظهر في كتابه (ليبرو ديه لاس بروفيثياس / Libro de las profecias shows) حقًا فسّر كلمبس مهمته ضمن إطار الصورة العريضة لنهاية ذات ذروة وبداية الألفية، مُدخلاً في ذلك استعادة جبل صهيون (ومن أجل تنفيذ ذلك أمل في أن يتمكن من ذلك، أمل في تمويل عشرة آلاف ومئة ألف راجل) (see Kadir 1992: 202 -3) تضم الاندماج الجغرافي لكل أجزاء المعمورة، وبتحويل الإنسانية قاطبة لنور العقيدة الصادقة، مشكلة بذلك كنيسة كونية لرعية واحدة وراع واحد. عندها سوف يهزم إمبراطور العالم فرديناند أراغون المسيح الكذاب على جبل صهيون، وسيقود بابا ملائكي كنيسة متجددة إلى ألفية مباركة قبل مجيء يوم الحساب. ترى، من عساه أن يكون قادرًا على مباشرة هذه العملية بشكل أفضل من كرستفر «حامل رسالة المسيح/ Christoferenes Kadir 1992: 30- 32)»؟

وهكذا، أرسى التنصير الذي مارسته الكنيسة أساسات سلطة الدولة النهّابة، ومنحها السلطة على ثقافة الشعوب الأصلية. وتمت مماهاة الرب بالغزاة الأوربيين والشيطان بالكفار البرابرة. قدم التنصير الأساس العقدي للإخضاع، تمامًا كما قدم البارود والحصان الأساس العسكري، وكان كلاهما في خدمة الهدف الحقيقي للغزوات وهو الإخضاع الاقتصادي للمنطقة. وقد استمد دكرتو ديه غراكانو (Decreto de Graciano) التسويغ الأساسي للحرب المقدسة من العهد القديم (يشوع والقضاة وشاول وداود) عاكسًا التفويض السماوي بشن حرب مقدسة للسيطرة على الأرض الموعودة، وإحكام قبضتهم

عليها. وتم تلطيف الشكوك بكون ذلك عدوانًا عسكريًا من خلال إدعاء أغستين، اليقيني، بأن الحرب التي أمر بها الرب هي حرب عادلة، حيث من غير الممكن أن يكون في الرب شرّ.

كان كتاب خوان (ليبرو 2 ديه لاس سنتنثياس / Libro II de las Sentencias) الذي نُشر في باريس في عام (1510 م) أول من عالج كهنوتيًا مسألة الاستيلاء على أراضي الكفار. ومع أنه عالجٍ الموضوع بعبارات عامة، فقد أشار إلى الإخضاع الإسباني لهنادرة أمريكا مثالاً. كان أول تسويغ لمصادرة أراض مأهولة وإخضاع السكان الأصليين، تبشيري المنطلق: يحق للمسيحيين اللجوء إلى السلاح بهدف نشر دعوة الإنجيل. علاوة على ذلك، وتمشيًا مع نظرية أرسطو القائلة إن البرابرة عبيد النزوع الطبيعي، فإن إخضاعهم لأحكام المبادئ المسيحية أمر مسوغ. هكذا كان القبول العام بتلك الأفكار حيث كان مطلوب من الإسبان منذ عام (1513 م) قراءة المتطلبات للمواطنين المحليين من الهنادِرة قبل أي معركة، غالبًا دون ترجمتها (see Todorov 1984: 148) والتي تحثهم على:

> .. الاعتراف بالكنيسة صفيّة الكون وسيدته، والحبر الأعظم المقدس المسمى البابا، بصفته تلك، والملك والملكة سيدينا، في منزلته، مالكي وملوك هذه الجزر والبر وأسيادها، استنادًا إلى الهبة آنفة الذكر. فإذا فعلتم ذلك، فحسنًا تفعلون، وإن لم تفعلوا ذلك أؤكد لكم أنه، وبعون الرب، سأهاجمكم بكل قوة وأشن عليكم حربًا في كل مكان وبكل وسيلة أقدر عليها، وسوف آسركم أنتم ونساءكم وأطفالكم، وأستعبدكم وسأصر على أن الموت والمحن الناجمة عن ذلك مردّها خطؤكم أنتم، وليس خطأ جلالته، أو خطئي، أو خطأ هؤلاء السادة الذين جاءوا معي (Kadir 1992: 86-87).

إن اللاهوت عند غِنسِّي سِبُولِفديه (Genessi Sepulvedae) يمثل الجدل الذي يسوغ الحرب ضد الهنادِرة شرطًا أساسًا من أجل تنصيرهم مستقبلاً. وكان سِبُولِفديه المولود في إسبانيا في عام (1490 م) قد أتم أطروحته في عام (1545 م) لكن مُنع من نشرها. كان لاهوته هامًا لأسباب عدة، لكن أهمها الطريقة التي تمكن فيها من إخضاع الإنجيل المسيحي للواقع العقدي والسياسي للإخضاعات. وقد ناقش شروط الحرب العادلة، أولاً بشكل عام، ثم ارتباطا بالسياق الأمريكي. وهناك ثلاثة شروط عامة لشن حرب عادلة. أولاً: يسوغ مبدأ الدفاع عن النفس الحاجة إلى ردّ القوة بالقوة. ثانيًا: حماية حقوق المرء تجيز استعادة الأشياء التي أخذت منه بطريقة جائرة. ثالثًا: من المسموح معاقبة الأشرار على أعمالهم. وأضاف شرطًا رابعًا: عند الضرورة، باستخدام السلاح، إرغام من هم بحكم وضعهم الطبيعي، عليهم طاعة أوامر الآخرين، لكنهم يرفضون سلطتهم على الإذعان. وقد ادعى أن كبار الفلاسفة سوغوا مثل هذه الحرب.

عند تطبيق الشروط العامة لحرب عادلة على السياق الأمريكي، يتصدر الشرط الرابع المكان الأول. لأنه من الطبيعي أن يحكم الرجال الشرفاء والحكماء وذوو الميول الإنسانية من هم بخلاف ذلك، فإن الإسبان يمتلكون الحق الكامل في حكم برابرة العالم الجديد، لأنهم في مرتبة دنيا من نواحي الحكمة والذكاء والفضيلة والإنسانية عند مقارنتهم بالإسبان، وكالأطفال عند مقارنتهم بالبالغين، وكالنساء مقارنة بالرجال، مطبقًا بالتالي مبدأ التمييز الأرسطي لأولئك الذين ولدوا أسيادًا من الذين ولدوا عبيدًا (Politics 1254b) (وهو مؤلف قام سِبُولِفديه بترجمته إلى اللاتينية). وبحسب رأيه، فإن الأجناس البربرية متوحشة وشرسة حقًا، مقارنة بالإسبان الذين ينتمون إلى عرق أعظم رحمة. وبنظر سِبُولِفديه، فإن السكان الأصليين برابرة، بل حتى أقزام (Hombrecillos). لذا كان ذلك مسوّغًا إضافيًا يفرض عليهم

قبولهم سيطرة المتفوقين عليهم، لأن هذه السيطرة ستجلب لهم منافع عظيمة. فالإسبان المتحضرون سيجلبون المنافع الأكثر فائدة للبرابرة، الذين بالكاد يستحقون صفة كائنات بشرية، وسيحولونهم من مخلوقات خاملة وشهوانية إلى أمناء وشرفاء. وأضاف إنه سيتم تخليصهم من ضلالهم وعبوديتهم للشياطين لكي يصبحوا مسيحيين ومتعبدين للرب الحقيقي. وقد ذهب أوفِيدو، مؤرخ الإمبراطور تشارلز، إلى أبعد من ذلك: «من يقدر ينكر أن استخدام البارود ضد الوثنيين هو حرق البخور إلى ربّنا؟» (in Todorov 1984: 151).

إن نقاشات سِبُولِفديه المسوغة للسيطرة الاستعمارية ناتجة من مواقف عنصرية وأبوية وجنسانية. وعلاوة على ذلك، فإنها مستمدة مما يسميه (النظام الطبيعي) أكثر من كونها مستمدة من القيم العليا للاهوت خلقي متنوّر. وبعيدًا عن أن الكنيسة ستقوم بتوظيف الإنجيل كعامل لتحرير السكان الأصليين، فإن بعض لاهوتييها كانوا يسوغون الهيمنة على الآخرين وارتكاب المذابح بحق الآخرين بذريعة وضعهم تحت مظلة القيم العليا للإنجيل. على ذلك، صار التنصير دعامة عقدية للغزو الاستعماري.

وعندما يتراجع المرء عن مواقفه وحججه فإنه يدرك أنه لم يكن من الصعب على سِبُولِفديه أن يجد في التقاليد الكتابية الأكثر عرقية تسويغًا إضافيًا لمواقفه. وقد استشهد بكثير من المقاطع المألوفة في سِفري التثنية واللاّويين اللذين يتناولان بالتفصيل مُثل الطرد العنيف للكنعانيين من أرضهم وإحلال بني إسرءيل محلهم، بناء على أمر من الرب. وتمسَّك بأن التبشير بالإنجيل غير ممكن قبل أن يخضع الناس سياسيًا إلى المسيحيين، وبأن وثنية الهنادِرة البربرية لم تكن تؤهلهم لأن يكونوا أكثر من رقيق. إن ما جاء باسم المسيحية، كان في حقيقة الأمر أكثر من أي أمر آخر تعبيرًا عن المسيحية الاستعمارية الغربية، الخارجة لتوها من انتصارها على مسلمي شمالي إفريقية: تلقت المسيحية الشكل الأعلى من الاعتراف العلماني بها ومنحت بدورها الشرعية الدينية للسلطة العلمانية.

لكن، وبالتطبيق العملي، فإن دور الدين لم يكن محض استغلال فجّ للمواطنين المحليين. لقد استمر وفق تواصل واسع يساير خطوط تعليم العقيدة المسيحية، مدعومًا بالتربية وبأعمال الرحمة، كما يشهد على ذلك الأب بيدرو دي غنت (Pedro de Gant) وهو أخ فرنسيسكاني غير محترف، راسل الإمبراطور في عام (1532 م) (see Lockhart and Otte 1976: 213- 14). وفي رسالة إلى أسرته في إسبانيا كتبها في عام (1574 م) يفصح الأب خوان ديه مورا (Juan de Mora) وهو راهب من اتباع أُغُسطين وبرفسور في الكتب المقدسة، عن مزيج من الفطنة الحصيفة وورع محترف في تقديم النصيحة لأي من أولاد أخيه الراغبين في المجيء من إسبانيا بأن يستثمر ماله في مجال الكتب المقدسة التي طبعت حديثًا في سلامنكا. وأكد لهم أن مثل هذا الاستثمار يتضاعف سعره في العالم الجديد (see Lockhart and Otte 1976: 213- 14).

لقد كان وصول أعضاء في المجموعات الدينية هو الذي سرّع في عمل التنصير. وقد توسّل كورتيس مرارًا إلى تشارلز الأول لكي يرسل الرهبان، فوصل في أيار من عام (1524 م) اثنا عشر راهبًا من الفرنسيسكان، وكانوا أول فريق من المجموعة البارزة في 'الغزو الروحي' سرعان ما انضم إليهم الدومنيكيون، الذين كانوا من الناشطين فعلاً في مستعمرات الكاريبي، وكذلك الأغستينيون. لقد كان إله المسيحيين الإنجيليين ربًا غيورًا لا يسامح المنافسين، وبذلك صار تدمير الديانات المحلية نمطيًا ومستمرًا. وبحلول عام (1559 م) كان في المكسيك حوالي ثمانيمئة راهب عملوا على تنصير السكان عن طريق السعي إلى "هداية" زعماء الوطنيين المحليين ونبلائهم، على أمل أن يحملوا شعبهم على اعتناق العقيدة المسيحية. واستخدم الرهبان اللغات المحلية وسيلة للتنصير، خاصة لغة أزتيك والناهواتل في إسبانيا الجديدة والكيكشي في أمريكا الوسطى والكيتشوا والأيمارا في البيرو. وكان الرهبان سعداء في الإبقاء على المواطنين المحليين منفصلين عن الأوربيين، خشية إفسادهم.

وأنشأ الرهبان قرى تجمع الهنادِرة معًا، وبذلك يتم الإشراف على نشاطاتهم السياسية والاقتصادية وكذلك الدينية. وقبل عدد من الهنادِرة بالمسيحية بحماس. وسرعان ما أصبحت الكنيسة مؤسسة قوية وثرية ونافذة في النظام الاستعماري الجديد، وأصبحت معقلاً للثقافة والحضارة الأوربيتين خلال الحقبة الاستعمارية.

2، 1، 3) أصوات مخالفة

كان هناك، بطبيعة الحال، أصوات مغايرة داخل الكنيسة، خاصة ما قاله الأب أنطون دي مونتِشينوس (Antón de Montesinos) من هشبنيولا (Hispaniola) في موعظة مجيء المسيح ثانية (1511 م) عن النص المشار إليه في المسرد قال فيها:

> هذا الصوت يعلن أنكم تعيشون الخطيئة المميتة، وتعيشون وتموتون فيها، بسبب القساوة والجور الذي تمارسونه بحق الناس الأبرياء. قولوا باسم أي حق وأية عدالة تبقون هؤلاء الهنادِرة في أوضاع بهذه الفظاعة والعبودية؟ وباسم أية سلطة قمتم بشن مثل هذه الحروب المقيتة على هذه الشعوب، التي كانت تعيش على أرضها بسلام لا تؤذي أحدًا، وأبدتم مثل هذه الأعداد الواسعة بألوان من الموت والذبح لم تكن معروفة أبدًا؟ وكيف تبقون عليهم مقموعين ومنهكين، دون تزويدهم بالطعام ودون إغاثتهم عند مرضهم، كل ذلك بسبب العمل الزائد المضني الذي تفرضونه عليهم، ليصابوا بالمرض فيموتوا، أوليس من الأفضل أن تقتلوهم، لكي تستولوا على الذهب وتحصلوا عليه يوميًا
> (from Bartolomé de Las Casas'account in Historia de las Indias, bk III, ch: 4).

ويمضي مُنتشينوس في انتقاد المصلّين لعدم التفاتهم لرفاء الهنادِرة الروحي (الذي يقع على عاتق إنكمندِرو في نظام الإنكُميندا) ويسأل:«أَليس هؤلاء بشرًا؟ ألا يمتلكون أرواحًا عاقلة؟» ويستذكر لاس كازَس كيف بذل سكان المدن كل جهد ممكن لكي يتراجع الأب أنطون عن أقواله، وعادوا إلى الكنيسة في الأحد اللاحق، متوقعين أن يسمعوا ذلك. على كل حال، كرّر مُنتشينوس اتهاماته هذه المرة مختارًا كلمات أليهو في (أيّوب 36: 2 – 4) بأن الهنادِرة العبيد عوملوا بجور وطغيان. وطمأن الحضور بأن الرب لا يُبقي على الأشرار، بل يعطي المبتلين حقوقهم. وأعلن أن الخطيئة خطيئة الملوك عندما يتصرفون بصلافة (أيوب 36: 10 – 12).

قدّم بارتُلُميه ديه لاس كازَس (Bartolomé de Las Casas 1474 –1566) أكثر الانعكاسات اللاهوتية دقة عن الاستغلال البشع لهنادرة أمريكا (edited 1989–94). فالتغيرات التي وقعت عند تقويمه الأمور، تُظهر سلطة التعليم في التأثير على قيم المرء. إن موقفه من الإخضاع الأوربي الذي يمكن التنبؤ به حصل فيه تغيير جوهري. وكان والد لاس كازَس وأخوته في عداد رحلة كلمبس الثانية، وقد كان هو وصل إلى هسبنيولا في عام (1502 م). وتم ترسيمه قسيسًا في هسبنيولا في عام (1512 م) وكان أول قسيس تم ترسيمه في العالم الجديد. وفي عام (1513 م) رافق بنفيلو دي نرفايز كقسيس خاص خلال الإخضاع الإسباني لكوبا. وفي ربيع عام (1514 م) بات مقتنعًا بظلم الغزو الإسباني، ومع أنه شخصيًا كان يقتني عبيدًا من الهنادِرة، فقد اعتراه التحول متأثرًا بقوة من خلال قراءاته المتمعنّة في (يشوع بن سيراخ 34: 21 – 72) (see Historia de las Indias 3: 79 –80).

وقطع أمله في الإنكوميندا وعقد العزم على الدفاع عن الهنود. في كانون الأول من عام (1515 م) احتج أمام المحكمة الإسبانية على سوء معاملة

الهنود (Historia de las Indias 3: 84–85). عيِّن لاس كازَس في عام (1516 م) 'حاميًا للهنادرة'. في كانون الأول عام (1522 م) انضم إلى المجلس الكهنوتي الدومينيكاني في هسبنيولا، وأنشأ في عام (1527 م) ديرًا دومينيكانيًا في بويرتودي بلاتا (Puerto de Plata) وباشر في كتابه مؤلفه (Historia de las Indias). في عام (1544 م) طُوِّب مطرانًا لمدينة تشيابا في المكسيك، لكنه عاد في عام (1547 م) إلى إسبانيا متخذًا منها مقر إقامة دائمة. ومن تموز إلى أيلول عام (1550 م) ناقش، أمام لجنة مَلَكية، تسويغ الغزو الإسباني، مع سيبولفيدا (Sepúlveda) الذي قد كان أنهى أطروحته في عام (1545 م) وسوغ فيها الحرب الاستعمارية في أمريكا اللاتينية. توفي لاس كازَس في دير دومينيكاني في مدريد في 18 تموز عام (1566 م).

طبقًا للاس كازَس، كان الدافع الرئيس للغزاة هو:

> جشعهم النهم وطموحهم، هو أكبر ما شهده العالم على الإطلاق. وأيضًا كانت تلك الأراضي غنية وخصبة جدًا، والسكان المحليون خنوعين وصابرين، وشعبنا الإسباني لا ينظر إليهم أكثر من كونهم وحوشًا لكنني لن أقول 'أكثر من وحوش' لأنهم وبحمد الله، عاملوا الوحوش ببعض من الاحترام؛ وسأقول بدلاً من ذلك كأنهم براز في الساحات العامة (in Dussel 1990: 41 ,41–42 :1974).

وبينما دعم لاس كازَس في البداية استيراد عبيد سود على أمل أن يؤثر وصولهم في إطلاق الهنادرة، ندم بعد ذلك على هذا القرار (Beozzo 1990: 87). وقد أصر أنه من الأفضل للهنادرة أن يكونوا وثنيين أحياء على أن يكونوا مسيحيين أمواتًا، ومن الأفضل استمالتهم بقوة الإنجيل بدلاً من قوة السلاح (Berryman 1987: 10).

مع أن فرنسيسكو دي فيتوريا (Francisco de Vitoria) وهو لاهوتي وقاض

وواحد من قمم الفكر الإنساني الإسبان في القرن السادس عشر، نسف التسويغات التقليدية في قضاء الإسبان على الهنادِرة، وأُثني عليه كثيرًا كأول أممي تحدَّى الإمبريالية (الثيوقراطية) في القرون الوسطى، فإن بعض حججه التي ساقها دفاعًا عن 'الحروب العادلة' تقدم دعمًا عَقِديًا لإخضاع الهنادِرة. فإذا أبدى الهنادِرة مقاومة لحقوق الإسبان في التجارة.. إلخ، فمن الممكن للمرء أن يشن حربًا عادلة (Vitoria 1538 -39: 702). وكان الأساس فيما يخصه أن الهنادِرة لم يكونوا بعيدين عن الجنون، وكانوا عاجزين عن حكم أنفسهم بأنفسهم. من هنا، كان تدخّل أوصياء متفوقين مسموحًا به (see Todorov 1984: 149 -50).

فيما يخص اللاهوتيين المسيحيين في حقبة القرون الوسطى بشكل عام، سوغ كفر الهنادِرة وأفعالهم البغيضة وجرائمهم ضد الطبيعة احتلال أراضيهم. وقد استند تسويغ استخدام العنف إلى إخضاع بني إسرءيل [أرض] كنعان. لقد تجنبت غالبية اللاهوتيين، في مناصرتها الإمبريالية (الثيوقراطية) ودعمها فكرة الحرب المقدسة، النزعات الأسمى التي انعكست في كثير من التقليد النبوي العبري، وكذلك النزعات غير العنيفة في العهد الجديد. واستقرت بهم الحال إلى الارتداد نحو تلك التقاليد الواردة في العهد القديم التي تمجد الحرب أداةً من أدوات العدالة السماوية، ملحقين بذلك ظلمًا فادحًا بروح الإنجيل في تجاهل انفصاله عن مفهوم الإقليمية البارزة جدًا في التوراة.

نمت المعارضة النبوية للاستعمار الإسباني في وسط جماعات تضم العلمانيين والكهنة والمتدينين، والمطارنة الذين استخدموا لغة الأنبياء في وصف محنتهم. لقد عدوا أنفسهم في 'بابل' وليس في أراضي ملك إسبانيا. لقد كانوا وكأنهم يعظون في 'نينوى' أو إعلان حكم الرب على شعبهم. وفي احتفال عيد العنصرة في كوبا عام (1514 م) شدد لاس كازَس على أن قربانًا يقدم للرب دون ممارسة العدالة هو قربان ملطخ بدم الفقراء (يشوع بن

سيراخ 34: 18 – 22). ولاحظ نبيّ كويتشا المسيحي، فِلِب غوَمان بوما دي أيالا (Felipe Guamàn Poma de Ayala, 1534– 1616) أنه: «حيث ثمة فقراء، هناك يسوع المسيح نفسه». وبالطبع، لاقى أنبياء العدالة هؤلاء مصير كل الأنبياء. وقد جنى لاس كازَس ازدراء الكنيسة والدولة معًا، وأمره جمهور سانتو دومينغو (Santo Domingo) بالتقاعد والعودة إلى الدير. وفي عام (1548 م) أمر تشارلز الخامس بسحب اعترافه. ودمغه سبولفدا بصفات, المتهور، والفضائحي، والهرطوقي. وبعد وفاته وافق فِلِب الثاني على إجراءات مصادرة أعماله (see Salinas 1990: 102 –103).

يتضح الصدام بين أقطاب النزعات المتناقضة حول التنصير واضحة في النقد اللاذع الذي وجهه فراي توريبيو دي موتولينيا (Toribio de Motolinia) إلى لاس كازَس، الذي أرسل إلى الإمبراطور في الثاني من كانون الثاني عام (1555 م) بتقرير سريع غاضب حول شجب لاس كازَس الفتوحات: «إن ارتباكه يبدو شديدًا وخزيه صغيرًا. ويعد الجميع آثمين وهو الوحيد على حق». وأبدى فراي توريبيو استغرابه من صبر الإمبراطور المرير ومجلسه على 'تحملهم مدة طويلة رجلاً منغصًا ومزعجًا وغير مريح ومثيرًا للجدل ومشاكسًا، وهو لعادات الأخوة الرهبان رجل ضجر قليل التربية ومهين ومؤذٍ ومثير للمشاكل'. وأكد فراي توريبيو للإمبراطور أن لاس كازَس كان مدفوعًا بحقد أعمى تجاه الإسبان ومحبًا للهنادرة، محبة ليست أكثر من محبة نظرية. 'فهو لم يَسْعَ لمعرفة الجيد، بل سعى لمعرفة السيء فقط، وهو لم يستقر هنا في إسبانيا الجديدة'. والمحصلة: «على جلالتكم أن تأمروه أن يقبع في الدير حيث لا يستطيع أن يسبب شرورًا أكثر» (Lockhart and Otte 1976: 224 –29). وقد وجّه فراي توريبيو استرحامًا يفيض بالمشاعر الجياشة من أجل الحصول على دعم الإمبراطور لبسط المملكة الخامسة، أي: مملكة يسوع المسيح، التي كان الإمبراطور قائدها ورئيسها، على الكفار. وفيما يتعلق بلاس كازَس، فقد

كان كافيًا له قضاء خمسة عشر إلى عشرين عامًا في معالجة عشرة إلى خمسة عشر هندري مريض يوميًا (in Lockhart and Otte 1976: 232).

ولدفع الأمور إلى الأسوأ، تسلّم فراي توريبيو، في غضون الفترة التي كان يكتب فيها تقريره إلى الإمبراطور، كتيّبًا للاس كازَس ودرسه، مما زاد من حدة غضبه. فتناقص أعداد الهنادِرة، وعلى عكس إدعاءات لاس كازَس، لا يعود إلى سوء معاملة الإسبان لهم، بل للأمراض والأوبئة والطاعون، أو، باستخدام تعبير النموذج الكتابي، لوثنية السكان المحليين:

> سواء كان هذا أم لم يكن، فالخطايا الكبرى والوثنية التي وقعت هنا في هذه الجزيرة هي السبب، لا أدري؛ ومع ذلك أرى أن تلك الأجيال الوثنية السبعة التي امتلكت الأرض الموعودة، قضى عليها يشوع، وبعدئذٍ سكنها بنو إسرءيل (Lockhart and Otte 1976: 239).

ووفق فراي توريبيو، كان الهنادِرة، في مرحلة ما قبل المسيحية «يجولون في طول البلاد وعرضها، يشعلون الحرب وينقضون على الشعوب، ويقدمون قلوب أبنائها ودمائهم الآدمية قرابين للشيطان. حيث عانى الأبرياء كثيرًا (Lockhart and Otte 241). ومن الممكن رؤية التحسينات التي أدخلتها المسيحية على الإقليم.

وواجه أتباع لاس كازَس الذين أطلق عليهم اسم: لاسكسيانوس، المشاكل ذاتها. فقد أعلن المطران خوان دل فال البوباياني (Juan del Valle of Popayán) أنه سيواصل الحديث عن الأعمال التعسفية التي يقوم بها الكُنكوستدورس «حتى لو رجموني بالحجارة». وحاول إعلام مجمع بمحنة الهنادِرة، لكنه توفي وهو في الطريق. كما استشهد العديد من المطارنة. فقد قتل أنطونيو دي فاليديفيسو (Antonio de Validivieso) مطران نيكاراغوا في الأعوام (1544–1550 م) طعنًا. لقد كانت تلك الأصوات النبوية شاهدًا

على أكبر إبادة جماعية في تاريخ البشرية، ونهاية للنظام العالمي الأصلي. بل إن مصير السكان الأصليين قد بات الآن في خطر. وقد كتب فراي بيدرو دي كوردوبا، نائب إقليم الدومنيكان في هسبنيولا، إلى تشارلز الخامس في (28 أيار 1517 م) الآتي:

> لم أقرأ عن أية أمة، ولم أعثر عليها، حتى بين الكفّار، قامت بارتكاب أعمال شريرة ووحشية إلى هذا الحد، ضد أعدائها، بهذا الأسلوب وهذا السلوك كما فعل المسيحيون بحق تلك الشعوب البائسة، التي كانت تعد نفسها صديقة ومتعاونة معهم على أرضهم. حتى فرعون والمصريون لم يلحقوا ببني إسرءيل مثل هذه الوحشية (Salinas 1990: 105–106).

وفي فترة لاحقة، في عام (1597 م) كتب مطران كويتو، فراي لويس لوبيز دي سوليس (Luis López de Solis) بالأسلوب نفسه:

> إن صرخات أولئك المواطنين المحليين التي سببتها المشقات الجمة التي عانوها على يد الإسبان، تصل إلى مسامع الرب (in Salinas 1990: 101–102).

استثارت محنة الهنادِرة مشاعر مماثلة لدى الفرنسيسكاني فراي دييِغو دي هومنزورو (Diego de Humanzoro) مطران سنتياغو دي تشيلي (Santiago de Chile) في عام (1666 م) عندما كتب إلى الحبر الأعظم:

> إن صرخات الهنادِرة كبيرة وملحة حيث تصل إلى السماوات. وإذا لم نهبُّ لمساعدة هؤلاء التعساء، أو لم تجفف دموعنا الغيرى دموعهم، فسوف استدعى لكي أَمْثُل أمام محكمة قاض أكثر عدلاً. إن هؤلاء الذين يقمعون ويمتهون الفقراء سعيًا وراء مضاعفة ثرواتهم سوف يدينهم الرب (Salinas 1990: 102).

في عام (1699 م) دافع فراي دييغو دي هومنزورو أمام ملكة النمسا ماريانا عن الهنادِرة بتفجّع:

> خلال أربعمئة سنة من الأسر ازداد عدد العبرانيين ولم يفنوا. لكن الهنادِرة، وهم في أراضيهم، منذ دخلها الإسبان، قد تبدد منهم مئات الملايين بسبب المضايقات والظلم اللذين عانوهما ومن خلال الخدمة الشخصية الصارمة التي فرضت عليهم، وكانت أقسى بكثير من تلك الأعمال الشاقة التي فرضها الفراعنة المصريون (Salinas 1990: 107).

قارنت الأصوات الرافضة للدعم الكهنوتي للاستعمار الأوربي بين أوضاع الهنادِرة بتلك التي عانى منها بنو إسرءيل في السبي، سواء في مصر وبابل، أم خلال اضطهاد الإمبراطورية الرومانية للكنيسة في أيامها الأولى. ولا يمكن العثور في (الكتاب) على شيء يمكن مقارنته بتدمير ثقافة الهنادِرة وحضارتهم؛ والمنشقون كانوا بطبيعة الحال يقرأون (الكتاب) بعيون الإسرائيليين وليس بعيون الكنعانيين. بل وأكثر من ذلك، لقد وظفوا تلك الأجزاء من النصوص المقدسة التي تدعم موقفهم الذاتي، مثلاً (يوحنا 1: 2، ويشوع بن سيراخ 34: 23 – 26). لقد رأى المنشقون أنفسهم مثل يوحنا المعمدان، يصرخون في البراري، مستعدين لتقديم القربان الأخير ليؤكدوا نبوءتهم (مرقس 6: 17– 20). إن ’هم‘ اضطهدوا يسوع، ’فإنهم‘ سيضطهدون أتباعه (يوحنا 15: 20). وقد رأوا أنفسهم في مشاركتهم الضحايا معاناتهم، ضحايا أيضًا (مرقس 13: 12 – 13).

في نظر المنشقين النبويين، كان الذين يزعمون بأنهم أتوا بحضارة الإنجيل إلى الهنادِرة في الحقيقة شياطين. أو كما وصفها فرنسيسكو نونيز دي بيندا الباسكونياني (1608–1680 م) فإن الأوربيين سعوا لفظيًا من أجل إظهار

أنفسهم وزراء للمسيح، إلاّ أنهم ومن خلال أفعالهم الشريرة أظهروا أنهم سفراء الشيطان وخدمه (Salinas 1990: 108). إنهم يستحقون تعنيف يسوع لهم كما ورد في (متى 23: 15 – 83) القائل: «الويل لكم يا معلمي الشريعة والفَرِّيسيون المراؤون: تقطعون البحر والبر لتكسبوا واحدًا إلى ديانتكم، ومتى حصل تصنعونه ابنًا لجهنم أكثر منكم مضاعفًا !».

2، 1، 4) التأملات اللاهوتية المعاصرة و«الكتاب»

شهدت سبعينيات القرن العشرين تناميًا غير مشهود للكفاحية العرقية بين الهنادِرة. فقد استرجعوا حقهم في التحدث عن أنفسهم وأن يعرضوا تراثهم الثقافي الخاص بهم. ولم تكن تلك ظاهرة أمريكية لاتينية فحسب، بل شاركت فيها تقريبًا كل الشعوب الأصلية التي طرحت مسألة وضعها الخاضع للآخرين. تطورت الكنائس الأمريكية اللاتينية طوال عقود عدة ماضية وانتقلت من كونها حليفًا للنظام القائم لا يُسأل، لتصبح أكثر الجهات وأشدها نقدًا له، وبذلك أدخلها في صراع مع عدد من الأنظمة العديدة في المنطقة، خاصة العسكرية منها. في الحقيقة، لقد قامت الكنائس بدور أكبر من أي مؤسسة أخرى، في تسليط الضوء على تباين الثروات في مجتمعات أمريكا اللاتينية (Levine 1979). فقد اتخذ رجال الدين والسواد الأعظم من الناس موقفًا خلقيًا قويًا في دعم الهنادرة، وكانت الكنيسة الأمريكية اللاتينية في طليعة الحركات العالمية لاستعادة دور اللاهوت التحرري (Hennelly, 1995). ويمكن أن يُعزى ذلك، إلى حد بعيد، للشعور بالذنب الذي يبرز عندما يقوم شخص ذو خلق بتحليلِ الظروف الاجتماعية للمضطَهدين. ويصلح لاس كزاس لأن يكون مثالاً لهذا النقد وبطلاً للاهوت التحريري في أمريكا اللاتينية، كما شهدت على ذلك المدائح التي كالها له واحد من أشد معجبيه ومقلديه وهو الكاهن الهندري البيروفي غوستافو غوتِرِّز (Gustavo

Gutiérrez). كما ضم علماء (الأنثروبولوجيا) أيضًا أصواتهم إلى جوقة المؤيدين لمن لا صوت لهم من المضطَهدين (see Arizpe 1988: 153).

لكي يتم التوصل إلى تفاهم مع الماضي الإمبريالي للمسيحية الأوربية، لابد للثقافة الأصلية الباقية على قيد الحياة أن ترتفع فوق مستوى عصاب التفجع المكبوت، بينما وجب على حفدة الغزاة الأوربيين تجنب «الإعجاب العصابي المتغطرس باتهام الذات». لكن واقع صرخات الفقراء، الذين ماتوا قبل وقت طويل، وصرخات المتمسكين بالحياة يجب أن تسمع عاليًا وبوضوح، كما يجب أن تدخل في صلب الخطاب اللاهوتي (Metz 1990: 118).

كتب إغناثيو إللاكيوريا (Ignacio Ellacuría) أحد اليسوعيين الذين اغتيلوا في السلفادور، عن «الشعب المصلوب» في أمريكا اللاتينية، والذي أصرّ جون سوبرينو (Jon Sobrino) على وجوب إنزاله عن الصليب (1990: 125). إن تاريخ (12 تشرين أول 1492 م) يسجل بمنظور اللاهوت التحريري في أمريكا اللاتينية بداية الجمعة الحزينة الطويلة والدامية في أمريكا اللاتينية والكاريبي، والمتواصلة حتى يومنا الحاضر، مع إشارة قليلة إلى عيد الفصح (Boff and Elizondo 1990: vii). يمكن تلخيص الخطيئة الكبرى للاستغلال الاستعماري كما يلي: «جاء الموت إلى هذه القارة في عام (1492 م): الموت الذي أصاب الإنسان، الموت الذي لحق بالبيئة، موت الروح، للثقافة والدين الأصليين» (Richard 1990a: 59).

لا يمكن مقارنة أي شيء في التاريخ البشري بالكارثة السكانية (أو الإبادة الجماعية، إذا رغب المرء في توزيع اللوم) التي حلت بالسكان الأصليين جنوب ريو غرانديه (أمريكا اللاتينية والكاريبي). ومع غياب إجماع بخصوص عدد سكان المنطقة التقريبي، يبقى من المتفق عليه عمومًا أن الاستيطان الإيبيري تسبب في هبوط حاد في عدد السكان المحليين. وتقدر بعض الدراسات

الحديثة عدد السكان الأصليين في عام (1492 م) بحوالي مئة مليون نسمة، وقد هبط في أقل من قرن (1570 م) إلى ما بين (10 – 12) مليون نسمة[6]. في الوقت نفسه، نمت الأعداد القليلة من مستوطني شبه جزيرة إيبيريا بثبات وبسرعة.

وقد ركّزت معظم الأبحاث السكانية المكثفة على المكسيك الوسطى. يقدر وُدرو بورا الهبوط الحاد في عدد السكان من مئتي ألف وخمسة وعشرين مليون نسمة في عام (1518 م) إلى ثلاثة أرباع المليون في عام (1622 م) (1983: 26). وقد تباين هبوط عدد السكان من مكان إلى آخر في القارة، لكن نسبته كانت كارثية وفق أية معايير. لقد حصد قدوم وبائي الطاعون والجدري حوالي ثلث سكان أمريكا الوسطى. وهبط عدد سكان بيرو من تسعة ملايين نسمة في عام (1520 م) إلى ثلاثمئة ألف ومليون نسمة فقط في عام (1570 م). وراوحت نسبة الهبوط المسجلة في كل من كولومبيا وفنزويلا والإكوادور ما بين خمسين إلى ثمانين بالمئة (Burkholder and Johnson 1994: 100).

لقد أسهمت الحروب القاسية، مع عوامل أخرى شملت الأوبئة والأمراض وسوء المعاملة والعمل الإلزامي وتدمير العائلات بالجملة، في تدمير المجتمعات الأصلية بكاملها. وعوملت نساء السكان الأصليين بشكل خاص معاملة سيئة جدًا، تمثل معظمها في استخدامهن أدوات لإشباع الرغبة الحيوانية، وهي ممارسات ما زالت قائمة حتى يومنا هذا (Esquivel 1990). إن أسباب هبوط عدد السكان عديدة ومتداخلة:

> ومما ساعد على هبوط عدد السكان، الخراب والتمزق المصاحبان للصراعات العسكرية، وسوء معاملة الهنادِرة من خلال العمل الإضافي التعسفي، والمجاعة وسوء التغذية نتيجة أنظمة الإعاشة، والكوارث الطبيعية التي كان تقضي على المحاصيل الزراعية بأكملها، والضرر

> النفسي الذي أضعف من عزيمة الهنادِرة في العيش والتناسل. ومن بين الأشياء الأخرى، تلك الظروف التي سهلت من آثار الأوبئة المروّعة التي جاء بها الأوربيون والأفارقة. إن تلك الأوبئة الجديدة، التي لم يكن السكان المحليون محصنين ضدها، أدت، أكثر من أي سبب، إلى نِسَب فلكية في الوفيات (Burkholder and Johnson 1994: 101).

وكان وباءا الجدري والحصبة مصدر القتل الأساس. وبنتيجة المناعة المتزايدة ضد الأوبئة التي رافقت الإخضاع والاستيطان الإيبيري، حصل في القرن الثامن عشر تعاف عام.

وبالإضافة إلى ما سبق، أُحضر من إفريقية أكثر من عشرة ملايين إنسان أسود إلى أمريكا اللاتينية والكاريبي، بدأ ذلك بمجيء ثلاثة ملايين منهم إلى أمريكا الإسبانية في فترة الاستعمار، وأربعة ملايين إلى البرازيل حتى عام (1850 م) وحوالي ثلاثة ملايين إلى جزر الكاريبي الفرنسية والإنغليزية. وقد قدّر البعض أرقام الرقيق الأسود بعشرين مليونًا (Richard 1990a: 59–60).

ويمكن تلخيص التحولات السكانية في أمريكا اللاتينية على النحو التالي:

> تقلص عدد السكان الهنادِرة في جميع أنحاء العالم الإسباني بنسبة تسعين بالمئة، أو أكثر مما كان عددهم، قبل بدء الانتعاش المتواضع في القرن السادس عشر. لم يكن عدد السكان الأصليين قد وصل في عام (1808 م) إلى العدد الذي كان عليه قبل وصول الأوربيين إلى العالم الجديد. وتزايد عدد السكان البيض بسبب المستويات العالية في التناسل، وكانت الهجرة حتى منتصف القرن السابع عشر أحد الأسباب، على الأقل. حلّ العبيد الأفارقة، في جزر الكاريبي والأراضي المنخفضة المجاورة وفي الأراضي المنخفضة في منحدرات الباسيفيكي، محل

السكان المحليين شبه الحضر الذين قضت عليهم الأوبئة. وأخيرًا، كان السكان المختلطون عرقيًا يزدادون بسرعة في نهاية القرن السادس عشر، واستمرت نسبة الزيادة في مجمل سكان أمريكا اللاتينية مع تقدم الحقبة الاستعمارية (Burkholder and Johnson 1994: 107– 108).

فيما يلي شهادة مايان، من نبؤة كتاب ليناخس (Linajes) وهي مرثية نموذجية للدمار، كما يرى من منظور الضحايا:

إنه وبسبب الزمن المجنون والكهنة المجانين عم الحزن بيننا وجاءت المسيحية في وسطنا؛ لأن المسيحيين العظماء أتوا إلينا بالرب الحقيقي، لكن ذلك كان بداية محننا:

بداية الإتاوات

بداية الصدقات، التي جعلت الضجيج المستور يختفي

بداية القتال بالأسلحة النارية

بداية الاعتداءات

بداية تجريدنا من كل شيء

بداية العبودية من أجل الوفاء بالدين

بداية الديون المكبلة للأيدي

بداية الشجارات الدائمة

بداية المعاناة

بداية عمل الإسبان والكهنة

بداية استغلال الضباط والمدرسين والرسميين

لم يحتج الشعب الفقير ضد ما أحسّ به من عبودية

المسيح الدجال على الأرض، نمر الشعوب
القطط المتوحشة للشعوب، يمتصون شعب الهنادرة إلى أن يجف
لكن سيأتي اليوم الذي تصل فيه دموع عيونهم إلى الرب
وعدالة الرب ستحل على العالم وتضربه (Richard 1990a: 60).

هذه الإبادة الجماعية ما كان لها أن تقع دون لاهوت ملائم. فلكل إبادة جماعية كان عنف لاهوتي (Mires 1986). وكما في حالات أخرى من الاستغلال الاستعماري، لم يُنظر إلى سكان أمريكا اللاتينية المحليين على أنهم من داخل مجتمع الاتصال. لكن، ومن وجهة نظر الغرباء من المواطنين الأصليين، كانت الاكتشافات والفتوحات، غزوات استعبدتهم بطرق مختلفة، وكانت بداية معاناتهم المتواصلة حتى يومنا هذا.

2، 1، 4، 1) الوضع الراهن

التقى خمسة عشر زعيماً من أمم أصلية مختلفة في مجتمع مسكوني عالمي تشاوري في كويتو بالإكوادور لمواجهة احتفالات الذكرى المئوية الخامسة (1492 – 1992 م) المتوقعة للاكتشاف، وأعلنوا ما يلي:

لم يكن هناك اكتشاف أو تمسيح حقيقي كما يدعى، بل غزو نجم عنه النتائج الآتية:

أ) إبادة جماعية خلال حروب الاحتلال والإصابة بالأمراض الأوربية والموت الناتج عن الاستغلال المتجاوز كل حد، وفصل الآباء عن أبنائهم، مما تسبب في القضاء على ما يزيد على خمسة وسبعين مليونًا من إخواننا وأخواتنا.

ب) سلب أراضينا بالعنف.

ج) تهشيم منظماتنا السياسية الاجتماعية والثقافية.

د) الإخضاع المعتقدي والديني والإساءة إلى المنطق الداخلي لمعتقداتنا الدينية (Beozzo 1990: 79).

ويدرج بيوزو في قائمة الإذلال السياسي، إذلال المرأة ولغة المواطنين المحليين ودينهم، والمضي قدمًا في إذلال شعوب مثل يانومامي في هذه الأيام، حيث يكتب عنهم التالي:

> تحول الشعب إلى غريب في أرضه، وجُرد من أرضه وتاريخه وذاكرته، ودمر بسبب المرض والموت، والأحياء الباقون يعاملون مثل الحيوانات (Beozzo 1990: 82).

وفي أمريكا اللاتينية والكاريبي الآن حوالي سبعين مليون نسمة من السكان الأصليين، يشكلون في غواتيمالا وبوليفيا غالبية السكان، أما في الإكوادور والبيرو والمكسيك فيشكلون قاعدة لسكان الريف والنازحين من الريف إلى أطراف المدن الكبرى. وتقلص السكان الأصليون في كل من البرازيل وتشيلي والأرجنتين والسلفادور وكوستاريكا ليصبحوا أقليّات معوزة. وقد تعرض السكان الأصليون للاضطهاد الفعلي بطرق مختلفة وفي كل البلاد. وهم محتجزون في محميات أصلية، يمارس ضدهم التمييز في التعليم والصحة والإسكان، ويخضعون للاستغلال في كل المجالات. وامتد التهميش إلى ممارسات الكنيسة أيضًا. وقد تقدم رتشرد بالتماس عاطفي إلى الكنيسة لكي تعترف بدورها بالإبادة الجماعية للسكان الأصليينً، وتسعى من أجل تقديم كل عون لهم لكي يعيشوا باحترام (1990a: 64–65).

إن الوضع الاقتصادي في أمريكا اللاتينية مخيف. وتفيد التقديرات أن حوالي سبعين ومئة مليون مواطن أمريكي لاتيني سيعيشون في نهاية القرن العشرين في حالة من الفقر المدقع، وسيعيش عدد مماثل عند حد الكارثة الاقتصادية (Sobrino 1990: 120). ومهما يكن من أمر، فسيكون من

السطحية عزو الظروف الاقتصادية والاجتماعية الفقيرة الراهنة إلى الغزو الأوربي الأصلي. فالظروف السائدة تعكس الارتفاع الكبير في عدد السكان من حوالي واحد وستين مليونًا في عام (1990 م) إلى حوالي تسعين وثلاثمئة مليون في ثمانينيات القرن العشرين التي غمرتها أرباح الإنتاجية وولدت الكوارث الاجتماعية الناتجة عن البطالة العالية، وكذلك يقدر عدد الأطفال المشردين بنحو أربعين مليونًا. على كل حال، يمكن تتبع المستوى الفريد من عدم المساواة والاستغلال والظلم الذي تتسم به أمريكا اللاتينية في الوقت الحاضر (التي أطلق عليها صفة 'الصبغية / pigmentocracy') يمكن أن تعزى إلى ماضيها الاستعماري.

ولا يمكن لأي كان أن يتجاهل تأثير الأنظمة العسكرية المتسلطة في عدد كبير من البلاد التي بقيت إلى وقت قريب تعتمد على دعم رجال الدين المسيحي. ولكن لا يقل ابتذالاً توقعات ستينيات القرن الماضي المثالية القائلة إن كل ما يحتاج إليه هو المزيج الصحيح من الماركسية الصوفية والتحليل المعتمد ورؤية قيامية للعالم تعكس الطموحات الألفية. ويقوم اللاهوت التحرري على فرضية أن التاريخ يسمو من خلال خلق نمط بشري جديد، وهو نتاج الوعي الجديد الذي ارتقى إلى سلطة أعلى. اعتبر الوعي الأعلى قادرًا على التغلب على عيوب الحياة المادية، التي هي نتاج الوعي الخاطئ للأجيال السابقة (Pike 1993: 463).

ويصرّ سوبرينو على أن مواجهة الواقع المعاصر تساعد المرء في تقويم أصل خطيئة غزو القرن الخامس عشر واستنباطها. إن أفضل وصف لما حدث في التاريخ جاء من خلال التعبير المجازي للشعوب المصلوبة. إن هكذا لغة تتجنب التستر. فالصلب لا يعني الموت فحسب، بل أيضا القتل. لقد فرضت مختلف الإمبراطوريات الصليب الأمريكي اللاتيني على العديد من الشعوب.

وتمثل هذه الشعوب رب التاريخ المصلوب، وتشكل الاستمرارية التاريخية لخادم الرب، الذي تستمر خطيئة العالم في تجريده من أي سلوك إنساني، والذي من خلاله تستمر قوة هذا العالم في سرقة كل شيء، خاصة الحياة ذاتها (Ellacuría, in Sobrino 1990: 122). ويدعو سوبرينو إلى التأمل في أناشيد الخادم في سفر إشعيا، لتبقى عيون المرء مفتوحة على الشعب المصلوب. وما زلنا بانتظار رؤية ما إذا كانت خرافة الخادم المعذب أكثر تأثيرًا في الإسهام بنظام جديد من تقديس ثقافة الأعمال التجارية الجديدة.

2، 1، 4، 2) دور «الكتاب»

رأينا كيف خضع الهنادِرة لأسوأ تجاوزات الإمبريالية الاستعمارية على أيدي المستوطنين الأوربيين الذين استمدوا سلطتهم من ذلك المركب من السلطة العلمانية والشرعنة الدينية اللذين ميّزا مسيحية القرون الوسطى. ففي مجتمع (ثيوقراطي) تمتلك النقاشات الدينية قوة نافذة. وفيما يخص بعض علماء اللاهوت المسيحي على الأقل (مثلاً: سيبولفيداي) فإن كفر الهنادِرة وتصرفاتهم البغيضة والجرائم المرتكبة ضد الطبيعة سوغ احتلال أراضيهم، وغزو بني إسرءيل أرض كنعان شرعن استخدام الأسلحة ضدهم (انظر التثنية 9: 5؛ 18: 9 – 14، واللاويين 18: 24 – 25). وقد رأينا أنه إضافة إلى الدعم الذي قدمه الكتّاب واللاهوتيون المسيحيون للغزو الأوربي، وجدت أصوات بارزة معارضة. فما هو مطروح على بساط البحث في التأمل اللاهوتي عن استغلال أمريكا اللاتينية هو إذا كان الرب يقف إلى جانب الهنادِرة الفقراء المستغَلين الذين أطلق عليهم البيروفي الهندري غوامان بوما اسم (فقراء يسوع المسيح) (Beozzo 1990: 85) أم أنه تحالف مع المستغِّلين الأقوياء النهمين. ومن جانبه، لا شك لدى بوما أن الإسبان سيذهبون إلى الجحيم بسبب سوء معاملتهم الهنادِرة (Beozzo 1990: 87).

وفي أيامنا هذه، عندما زار البابا يوحنا بولس الثاني البيرو، تسلم رسالة مفتوحة من مختلف الحركات الوطنية المحلية:

> إلى يوحنا بولس الثاني، نحن الأندنيين والهنود الأمريكيين عقدنا العزم على الاستفادة من زيارتكم لكي نعيد إليكم كتابكم المقدس، لأنه طوال خمسة قرون لم يقدم لنا الحب والسلام والعدل.
>
> نرجو أن تأخذوا كتابكم المقدس وأن تعيدوه إلى مضطهدينا، لأنهم بحاجة إلى تعاليمه الخلقية أكثر مما نحتاج إليها نحن. فمنذ أن قدم كْرِسْتُفَر كُلُمْبس فرض بالقوة ثقافة ولغة وديانة وقيم أوربا على أمريكا اللاتينية.
>
> لقد جاءنا ‹الكتاب› كجزء من التحول الاستعماري المفروض. كان السلاح العقدي لهذه الهجمة الاستعمارية. إن السيف الإسباني الذي هاجم الهنادِرة وقتلهم ليل نهار أصبح الصليب الذي هاجم روح الهنادرة ‹Richard 1990a: 64 –65›.

ويقول رتشرد: «إن المشكلة ليست في ‹الكتاب› بحد ذاته، بل بالطريقة التي فُسِّر بها» ‹Richard, 1990a: 66›. وفي ظل هذا الرأي، فإن مهمة السكان الأصليين تكمن في أن يضعوا تأويلاً جديدًا للكتاب المقدس ينزع عنه التفسير الاستعماري ويستملكه من منظور السكان الأصليين. على مثل هذا التأويل، الذي يعكس ارتقاء الوعي عند المربي البرازيلي باولو فرير (Paolo Freire) أن يُسلم بأولوية التجربة. فالتاريخ والكون والحياة والثقافة عند السكان الأصليين هي كتاب الرب الأول، و‹الكتاب› هو كتاب الرب الثاني، الذي أُنزل على المؤمنين لكي يساعدهم في قراءة الأول. ثانيًا، يجب أن يكون السكان الأصليون مؤلفي تفسير الكتاب المقدس. إن مثل هكذا برنامج موجود في الموضع الصحيح داخل قاعدة المجتمعات المسيحية من خلال طريقة قراءة

الناس الكتاب المقدس، كما تم وصفها في الدراسة المشار إليها في الحاشية (San José: Costa Rica, 1988, no. 1).

ويناقش، ليف فاغ (Leif Vaage, 1991) التطورات الواقعة عند الحد المشترك بين التأمل الكتابي والنضال الاجتماعي في أمريكا اللاتينية، على أرضية توظيف (الكتاب) أيضًا أداة قمع في الإقليم. ويعمل (مركز دراسة الكتاب) في البرازيل على قاعدة التعهدات الثلاثة الحاسمة: البدء بالواقع كما هو متخيل؛ اقرأ (الكتاب) في الجماعة؛ وشارك في التحول الاجتماعي السياسي من خلال عملية قراءة الكتاب المقدس. ففي هذه العملية المسماة دراسة الكتاب السياقية، يصبح العلماء الكتابيون خدمًا يدعون للمشاركة وفق اختيار الناس. وعلى العلماء الالتزام بدراسات (الكتاب) من منظور الفقراء والمضطهَدين.

التناقض الظاهري هو أن المدافعين عن حقوق الهنادِرة وظفوا بعض تقاليد (الكتاب) النبوئية وتعاليم المسيح عوامل تحرير، مع أن تقاليد الحرب في العهد القديم كانت أداة قمع رئيسة في أيدي الفاتحين. وفي الفكر اللاهوتي المعاصر يتم بذل كل جهد ممكن للاحتكام إلى موضوعات التحرير الواردة في (الكتاب). فالتوكيد في التأويلات التحريرية هي إعادة قراءة (الكتاب) من منطلق الفقراء وتحريرهم، مع التوكيد على التطبيق بدلاً من مجرد تطويل (المعنى في حد ذاته). إن الأمر المهم، في المنظور العملي، أن تفسر الحياة طبقًا للنصوص المقدسة بدلاً من مجرد تفسير النصوص المقدسة (Boff and Boff 1987: 33– 34). ومهما يكن، فإن (الكتاب) على كل حال، وثيقة تجمع بين النقيضين في الترويج للتحرير. وسنرى ذلك في مراعاة المزج بين الخروج من مصر والدخول إلى أرض الكنعانيين.. إلخ، ونموذج (الكتاب) مثال يسوغ سلوك الفاتحين، بدلاً من أن يقوم مقام ميثاق لتحرير المضطهَدين (انظر الفصل السابع).

في غضون ذلك، نقوم بتغيير الموقع، ونسرّع الخطى في الزمن لنرى كيف

دعم كل من ‹الكتاب› واللاهوت المسيحيين نشوء القومية الأفريقانية في جنوب إفريقية. وسنرى تطورًا في استخدام النموذج الكتابي، حيث استخدم تسويغًا، وبشكل متناقض ظاهريًا، وكإدانة للاستعماريين الإسباني والبرتغالي عندما كان ذلك المشروع في طور التنمية، كما في حالتي الاستعمار والقومية الأفريقانية. وسوف نرى كيف تم الاحتكام إلى نموذج استيطان الخروج (Post factum) ليس كأداة تسويغ للاستعمار فحسب ولكن أيضًا كدعم مستمر للتنمية المنفصلة. وليس أقل تناقضًا من حالة أمريكا اللاتينية، فإن نبذ القمع كعقيدة مقبولة قدم للاستعمار عونًا كبيرًا عن طريق اللجوء إلى ‹الكتاب›.

2، 2) الاستعمار وجنوب إفريقية

سنرى أن ‹الكتاب› واللاهوت مسيحي كان لهما دور بارز في تطور الاستعمار الأفريقاني والقومية الأفريقانية، ذلك أن تسويغهما اللاهوتي والكتابي ألقي بهما إلى الماضي ووافر الباعث على التطورات المبكرة. وقامت الغالبية من اللاهوتيين الإصلاحيين الهولنديين جنوب الإفريقيين باختراع الفصل العنصري ما بين (1930 – 1960 م) وصوغه والدفاع عنه وإرساء قواعده باللجوء إلى ‹الكتاب›، خاصة سفر التثنية ‹Deist 1994›. طبعًا، لم يكن تفسير ‹الكتاب› العامل الوحيد والأكثر أهمية في تدعيم ركائز الفصل العنصري ذلك أن التحول المجتمعي يعكس نسيجًا من العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية. وفي معرض استعراضنا التطورات الرئيسة في التاريخ الأفريقاني سنرى كيف تحولت عناصر معينة لهذا الإطار التاريخي إلى مكّونات مؤسسية للخرافة المختلقة حول الأصول، حيث تم إرساء ركائز بعضها على

عوامل لاهوتية وكتابية، وتمت ملاءمتها لتتكيف مع تطور العقيدة الأفريقانية السياسية. وسوف أناقش أخيرًا صحة المحافظة على خرافة الأصول في مواجهة اللقى التاريخية والعلمية وإعادة التقويم اللاهوتي، وكذلك في ظل الاعتبارات الخلقية.

2، 2، 1) وصف موجز لتاريخ البِوير

إذا كانت القضايا اللاهوتية والكتابية تجد مكانها دومًا داخل نسيج معقد لمكونات اجتماعية وسياسية كثيرة، فمن المفيد استعراض الصورة الأعم منذ بدايتها. سنرى لاحقًا أن العوامل الكتابية واللاهوتية اكتسبت أهمية في الفترة المعاصرة فقط عندما بدأ اختلاق القومية الأفريقانية. ولن يكون من الأمور الصعبة الادعاء بالموقع المركزي للمظاهر الكتابية واللاهوتية في مجمل الخطاب. وعلى الرغم من أن المعلقين اللاهوتيين يقدمون الانطباع بأن العامل الديني شكل بؤرة كل مرحلة من المراحل، إلاّ أن ثبت المراجع الواسعة عن الفصل العنصري لا يدعم مثل هذا الزعم (انظر، على سبيل المثال العدد المتواضع المعاصر من المراجع عن العوامل اللاهوتية (Kally 1987)). وسيكون من السهل عمل مقاربة قائمة على التحليل التاريخي للأفكار، الذي يركز على المكوّنات الكتابية واللاهوتية غير الآخذة بعين الاعتبار الخطاب الاجتماعي الأوسع. وما سيتبع هو ملخص للأحداث ذات العلاقة وليس تركيبًا مصطنعًا قائمًا على أساس (خرافة الأصول) التي نشأت لاحقًا[1].

في عام (1652 م) قام موظفو شركة الهند الهولندية الشرقية بتأسيس مستوطنة صغيرة في رأس الرجاء الصالح تتولى تزويد سفن الشركة بالشراب والطعام وهي في طريقها إلى الشرق الأقصى، والتحق بهم في عام (1688 م) حوالي مئتي شخص من الهغُنُت الهاربين من الاضطهاد الديني في فرنسا. بداية كانت علاقاتهم بالسكان الأصليين من الخويخوي (يطلق عليهم المستوطنون

هوتنتتس وسان، ويطلقون عليهم اسم رجل الأدغال) ودًا ومسالمة، لكن عندما بسط المستوطنون سيطرتهم بدأت العلاقات بينهم تتوتر. وبعد اندلاع قتال بينهم في الأعوام (1659–60 م، و1673–77 م) أخضع البيض قبائل الخوخوي الرعوية بسهولة تامة، لكن جماعات من قبائل سان دافعت عن أراضيها ببسالة حتى القرن التاسع عشر. وفي عام (1795 م) استولت قوة بريطانية على الكاب، ومع أنه أعيد إلى الهولنديين عام (1803 م) إلاّ أن البريطانيين عادوا واستولوا عليه في عام (1806 م).

ومع حلول عام (1800 م) فقد معظم الخويخوي أراضيهم وأصبحوا يعتمدون كليًا على المزارعين البيض. وفي القرن التاسع عشر تم إنشاء (مجال أبيض) لا يستطيع الإفريقي الأسود دخوله إلاّ بتصريح من الرجل الأبيض. ومع أن المستوطنين الهولنديين يشتركون في اللغة والدين والمصالح واللون والمشاعر الواحدة، لم يكن ثمة إحساس بوعي قومي. لقد كانوا محض جالية من المستوطنين تعيش في محيط معادٍ أكثر من كونهم أمة في طور التكوين (Lester 1996: ch. 1). وفي نهاية القرن التاسع عشر تم ضمان تملك البيض الأرض عن طريق الاحتلال، في حين جرّد المواطنون الأصليون من ملكيتهم وتم ترحيلهم.

أرسى لورد سومرست (Lord Somerset) حاكم منطقة الكاب من عام (1814–1826 م) أسسًا للأنغلزة. فقد شارك المستوطنون الأوربيون معظم المستعمرين الأوربيين في العالم الجديد في المركزية العرقية [الأوربية]. وفي عام (1834 م) تم أخيرًا إلغاء الرق وادّعى المؤرخون فيما بعد إخفاق البريطانيين في التعويض على مالكي العبيد، ولم يكن الإلغاء بحد ذاته المصدر الرئيس لسخط البوير وتململهم.

في عام (1836 م) غادر حوالي خمسة عشر ألف بويري المستوطنة وتحركوا

شمالاً وشرقًا ليقيموا مشروعهم بعيدًا عن السيطرة البريطانية[2]. وقد عزا المؤرخون المتأخرون ما يسمى (النزوح الكبير) الذي جرى في عام (1836 م) إلى سوء معاملة البريطانيين: «لم يكن ذلك حبًا كبيرًا بالمواطنين المحليين الذي تُبطِنه سياسة مناصرة (البريطانين) الواضحة للزنوج، بل احتقار البوير وكراهيتهم» (Reitz 1900: 92, in Moodie 1975: 3). وبعد نضال مرير، استقر البوير بسلام في إقليم الناتال وأسسوا فيها جمهورية لهم. لكن بعض البوير غادر الناتال عندما ألحقها البريطانيون بهم، فاستقروا في أورانج فري ستيت (جمهورية أُورانج الحرة / Orange Free State) وفي جمهورية الترانسفال (Transvaal Republic).

2، 2، 1، 1) خلق القومية الأفريقانية

قُسِّمت شبه القارة في السبعينيات من القرن التاسع عشر إلى عدد كبير من الكيانات السياسية المميزة، وعندما ضم البريطانيون في (1877 م) جمهورية الترانسفال أيضًا، لجأ البوير إلى استخدام القوة وأدى ذلك إلى اندلاع الحرب الأولى الأنغلو-بويرية (1881-82 م) من أصل الحربين اللتين وقعتا بينهما. وتداعى الناس إلى لقاء في باردِكرال في السادس عشر من كانون الأول عام (1880 م) لتجديد العهد مع الرب (du Plessis n.d.: 96, in Moodie 1975: 7-8). وكان الاهتمام البريطاني بالمنطقة يعود إلى بدء اكتشاف كميات وفيرة من الماس والذهب في عام (1886 - 87 م) حققت أرباحًا طائلة للبيض الناطقين بالإنغليزية بشكل خاص. وكانت العنصرية والفصل العنصري السمتين البارزتين للصناعة (L. Thompson 1995: 121).

وبدءًا من عام (1870 م) وحتى نهاية القرن كانت القوات المشتركة للأفواج البريطانية والميليشيا الاستعمارية والوحدات الخاصة الأفريقانية قد أتمت سطوتها بإخضاع الأفارقة السود. وكان لدى البيض والبريطانيين

والبوير على حد سواء، شعور بالتفوق على الأفارقة بسبب انتمائهم إلى عرق متحضّر ودين نبيل. وهو ما سوغ لهم الاستيلاء على أراضي السكان المحليين والسيطرة على سوق عمل المواطنين المحليين وإخضاع السكان الأصليين. وقد تم طرح المنافسة الحادة بين مجموعتي البيض جانبًا من أجل إنجاز مهمة إخضاع الأفارقة.

ومع ذلك فقد قاومت جمهوريات البوير الحملة الملهمة بريطانيًا للسيطرة على جنوب إفريقية وإنشاء اتحاد خاضع للتاج وانتهت باندلاع الحرب الأنغلو بويرية في الأعوام (1902–1899 م). وفي عام (1900 م) أُعلنت أورانج فري ستيت والترانسفال مناطق بريطانية. وقد أرغم وقوع آلاف القتلى من البوير ووضع (26370) امرأة وطفل في معسكرات اعتقال جماعية، واقتران ما حدث بانسداد السبل أمامهم على الاستسلام. وشهدت معاهدة فرينغينغ استسلام جمهوريات البوير واندماجها بالإمبراطورية البريطانية. لكن ومع الهزيمة فإن الشعور المتنامي بالوحدة ضد عدو قوي، ألهب الحس بالعصبية الأفريقانية.

أدّى ظهور المناجم إلى تحول في أنماط عمالة السود حيث وصل عدد الأفارقة العاملين في مناجم الذهب في عام (1899 م) إلى حوالي مئة ألف عامل، وسكن السود في مجمّعات منفصلة. وبدأ البيض من سكان المدن يعترضون بشكل متزايد على تدفق السود، الذين يهددون ’حضارة البيض‘ الموروثة، وأخذت أنماط الفصل تأخذ أشكالاً متطورة. وفي عام (1910 م) صدر قانون الاتحاد، الذي تم بموجبه ضم كل من مستعمرة الكاب والناتال والترانسفال وأورانج فري ستيت، لتشكيل اتحاد جنوب إفريقية، وهو محض سلطة حكم ذاتي بريطاني يسيطر عليه البيض، ويكون فيه الفصل العنصري جزءًا من الخطاب الرسمي، وقد لقي دعماً من الإداريين البريطانيين ومن

الزعماء الأفريقان. وفي ظل قانون الأرض لعام (1913 م) حظر على الأفارقة السود أن يكون لهم وجود على أراضي البيض إلا خدمًا مستأجَرين.

في عام (1914 م) أسس الجنرال هرتسُغ (Hertzog) أول حزب قومي أفريقاني، شرعن لنموذج اتجاهين لمستقبل جنوب إفريقية موحدة. وتم تشكيل بردربُند أفريقاني [الاتحاد الأوسع] في عام (1918 م) لمحاربة أفرقة جنوب إفريقية الذي كان له الأثر الأبرز في تحول المجتمع الأفريقاني، وهو موضوع أطروحة دراسة (Bloomberg 1990). وكان أعضاؤه من البروتستانت الملتزمين بفكرة الوجود الأزلي لأمة أفريقانية منفصلة، تحقق وجودها بأمر من الرب وكان عليها أن تقف بحزم وثبات على التقليد التاريخي المسيحي وعلى شريعة الرب المقدسة (Moodie 1975: 103–104).

في عام (1943 م) أسس الدكتور دانيال مَلان (Dr. Daniel Malan) الحزب القومي (المطَهَّر) الذي تبنّى فكرة مفادها أن قدر جنوب إفريقية أن تكون جمهورية مستقلة عن التاج البريطاني. وتبنّت رسميًا القومية المسيحية في مواجهة الاتجاه السائد في أورُبا: «لقد أنزل التنويريون الرب عن عرشه؛ أمّا الأفريقانية فقد توجته سيدًا على جمهوريتهم» (Bloomberg 1990: xxviii). ومنذ ذلك الحين وجد طرف قومي وقف بحزم يؤيد أفكار الحزب القومي المسيحي بثقافة وتعليم مستقلين بلغتهم الأم وبفصل صارم بين البيض والسود، وبجمهورية خاصة بهم. وأصبح ملان، وهو راعي أبرشية سابق، أول رئيس وزراء قومي بين الأعوام من (1948–1954 م).

تم إرساء قواعد سياسة الفصل العنصري ما بين العامين (1910 – 1948 م). وتمّ في مطلع القرن العشرين، وتحت تأثير الداروينية العنصرية العلمية الفظة افتراض تفوق الجنس الأبيض المزعوم. وأكثر من ذلك، فقد نُظر إلى الفصل العنصري على أنه الأسلوب الأفضل للوقاية من التعبئة المحتملة

للعمال الأفارقة. وكان فصلهم في (محميات) أحد أشكال التحكم الاجتماعي: فقد صدر في عام (1923 م) قانون نِيْتفز آكت [الوطنيين المحليين] (مناطق الحظر) تلاه عدة قوانين أخرى، تمكّن المدن من استخدام العمال السود، على أن لا يتسبب وجودهم بإعداد كبيرة بإزعاج سلطة البيض.

يعود النمو في العصبية الأفريقانية في الثلاثينيات إلى المصير المادي المزري متعدد الأشكال الذي خبره العمال البيض في المدن، وقد عانوا التمييز في ظل رأسمالية يهيمن عليها البريطانيون (منظور ماركسي) أو إلى نمو الهوية والثقافة الأفريقانيتين التي عكست الفوارق في اللغة والدين والمعاناة التاريخية بين الأفريقاني والرجل الإنغليزي (منظور ليبرالي). فكان للعوامل اللاهوتية والكتابية على وجه الخصوص دورها الهام، وكما سنرى. وعلى الصعيد العملي، فإن التغير الثقافي البارز تأثر بالطبع بفعل مجموعة من العوامل المعتقدية والمادية، وكما يصّر لِستر، تأثر بالعامل المكاني أيضًا. واشتمل هذا على فقدان الاتجاه الذي تسببت به المتاجرة والتصنيع والانتقال الملازم إلى المدن (Lester 1996: ch. 3).

كان التشريع الكامل للفصل العنصري الذي قدّم إلى الحكومة بعد موافقة الحزب القومي في عام (1948 م) تشريعًا ذرائعيًا معقدًا يهدف إلى وضع دعائم معتقدية لحركة العصبية الأفريقانية. واشتمل أساسه المنطقي على عدد من العوامل: الدفع باتجاه الحفاظ على مجتمع منفصل يجاري القواعد السياسية الدينية الأفريقانية، هاجس النقاء العرقي وتحسين النسل وضمان تفوق البيض السياسي والامتياز الاقتصادي في مواجهة خطر التقدم الاجتماعي والحضري الإفريقي. وكان هناك هدف آخر للحزب القومي وهو أن يتساوى الأفريقان مع السكان الناطقين بالإنغليزية أو حتى السيطرة عليهم (Lester 1996: 107).

قدّم العمل (الأنثروبولوجي) لآيزِلِن تسويغًا معتقديًا جزئيًا للفصل العنصري حيث اقترح فكرة مفادها أن الفصل العنصري يقدم الحل الوحيد شريطة أن ينفذ بروح نزيهة وبناءة (W.W.M. Eiselen 1948). ومع ذلك، استعان آيزِلِن وطلابه، الذي اعترف بأن العناصر العرقية للداروينية الاجتماعية لن تكون مقبولة في الخمسينيات، بأولوية الثقافة المتميزة، بدلاً من تفوق العرق أساسًا للتطور المنفصل. لقد كان هدف الفصل العنصري صون الهوية الثقافية العزيزة على قلب كل مجموعة: وجب السماح لكل الوحدات العرقية المميزة ببقاء على قيد الحياة، وبأن يكون لكل منها لغتها وديانتها وتقاليدها الخاصة بها.

كانت الكنيسة الهولندية الإصلاحية الرئيسة في موقع يمكنها من ممارسة الدور الموكل إليها في رفع الفصل العنصري إلى مصاف الحملة الصليبية الخلقية، وتبنى مؤتمرها السنوي لعام (1950 م) سياسة فصل تام ونهائي بين البيض والسود. على الرغم من ذلك، بدأ الفصل العنصري يظهر بوضوح عقيدة عنصرية، تنطوي بشكل متزايد على مفارقة تاريخية. فبينما تلقى هذا الفصل دعماً واسعًا من الأفريقان، اصطدم بالحركة الدولية المناهضة للاضطهاد العنصري وبالمعارضة الإفريقية التي تزعمها المؤتمر الوطني الإفريقي (تأسس في عام 1912 م). أدت التوترات التي ظهرت داخل المؤتمر الوطني الإفريقي إلى الانشقاق وتشكيل مؤتمر عموم الإفريقيين الأكثر (راديكالية).

أرغم قانون (بانتو إديوكِشن/ Bantu Education) عام (1953 م) معظم مدارس الكنيسة على إغلاق أبوابها. واخترعت دائرة الشؤون المحلية مناهج تعليمية تدعم الفصل العنصري، لكن التباين بين تاريخ الرجل الأبيض والحقيقة كما خبرها الآخرون، بلغ في الخمسينيات حدًا جعل المدرسين الملونين يتلون مجموعتين من الملاحظات إحداها 'لأغراض

الامتحانات فحسب' والثانية تحمل على رأس الصفحة كلمة 'الحقيقة' (.L Thompson 1985: 67-68). وركز منهج التاريخ على رؤيا اختيار الرب قيام أمم منفصل بعضها عن بعض، وهو ما يعكس جوهر قيم العصبية المسيحية.

وشقت المرحلة الثانية من الفصل العنصري طريقها بتأثير من فيرفورد (H.F. Verwoerd) رئيس وزراء جنوب إفريقية في الأعوام (1958-1966 م) الذي أقام تحالفًا قويًا مع البردربند. وشهد عقد الستينيات وضع برنامج طموح وقاس للتخطيط الاجتماعي، جرّد غالبية الأفارقة من مواطنة جنوب إفريقية ونقلً أكثر من (5,3) مليون أسود بالقوة من مناطق 'البيض' المزعومة إلى توطنات (Homelands) عرقية مزعومة (Posel 1991: 1). ومن المفارقة أنه في الوقت الذي كان يشرعن فيه التفوق العنصري في جنوب إفريقية كان التحرر من الاستعمار سمة العصر في باقي أجزاء القارة. وقد أمكن تقديم نشوء الأوطان ونموّها على أنه نوع من أنواع التحرر من الاستعمار الداخلي والاعتراف بأمة أفريقية مستقلة ذاتيًا (Lester 1996: 106). ومع ذلك، فقد كانت تلك الأوطان أشدُّ فقرًا ومسيطرًا عليها تمامًا من حكومة جنوب إفريقية من أن ينظر إليها على أنها دول قومية من خلال أي حكومة ذات مصداقية ما عدا جنوب إفريقية. وكان القصد الحقيقي للأفريقانيين من وراء ذلك حصر السود في مناطق خارج تجمّعات المدن ونقلهم بالحافلات عند الحاجة إليهم فقط.

وصلت سياسة فرفُرد إلى درجة الانفجار بمذبحة شاربفيل التي راح ضحيتها (96) إفريقيًا ممن تورّطوا في حملة منع المرور في عام (1960 م). وأدى إطلاق النار وحظر المعارضة إلى أزمة على الجبهة الدولية، ودفع ذلك إلى الانسحاب من الكومونولت وإعلان جنوب إفريقية جمهورية في عام (1961 م). وبعد قرار الأمم المتحدة بإدانة الفصل العنصري في عام (1963 م) فرض

عليها قرار حظر بيع الأسلحة الذي أسهم في عزلة نسبية لاقتصادها.

تم التعبير عن معارضة الآثار الاجتماعية للفصل العنصري من وسط رجالات الكنيسة الإفريقانية القيادية، والذي عبر عنه اجتماع كوتسلو التشاوري في كانون أول عام (1960 م). ومع ذلك أخذ البردبند على عاتقه تنصير الجمهورية والقبول بفكرة التنمية المنفصلة. وكان كل أعضاء الحكومة وكل رؤساء الجامعات ونصف مديري المدارس والمفتشين وحوالي (04٪) من وكلاء الكنيسة الإصلاحية الهولندية أعضاء في البردبند، وكان أعضاء البردبند جميعًا يدعمون أفكار القومية المسيحية.

ومهما يكن من أمر، فقد شهد نظام الفصل العنصري في نهاية (1970 م) شروخات قاتلة. كان بك بوتا (P.W. Botha) وهو يتهيأ لتبوّء رئاسة الوزراء في عام (1978 م) يأمل فَي أن يصبح في الإمكان إنقاذ النظام عن طريق إصلاحه. ومع ذلك، هددت المعارضة السوداء بعصيان مسلح واسع الانتشار وبجعل المديريات ومختلف النواحي مناطق يصعب السيطرة عليها. وأخذ الدعم اللاهوتي للفصل العنصري منحى (دراميًا) عند نشر وثيقة كايروس في الثالث عشر من أيلول عام (1985 م) وهو جهد مشترك لخمسين عالمًا لاهوتيًا في سويتو وما حولها. ومثل لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، كانت نقطة انطلاق تأمله اللاهوتي معاناة الفقراء السود.

بعد الذبحة الصدرية التي أصابت بوتا في عام (1989 م) تولّى الرئاسة دُكلرك (F.W. De Klerk) مرشحًا عن الإصلاحيين، وهو ما أدى إلى رفع الحظر عن المؤتمر الوطني الإفريقي ومؤتمر عموم الإفريقيين والحزب الشيوعي جنوب الإفريقي وإطلاق سراح السجناء ومن بينهم والتر سيسولو (Walter Sisulu) ونلسن منديلا (Nelson Mandela) في شباط عام (1990 م). وصدرت في حزيران (1991 م) سلسلة قوانين ننهي تشريعات الفصل

العنصري. وتوالت المفاوضات مع أحزاب السود، فغيرت الانتخابات التاريخية في عام (1994 م) وجه سياسية جنوب إفريقية، وانتخب نلسن منديلا رئيسًا وأصبح دوكليرك أحد نائبي الرئيس مع الزعيم مانغوسوثو بوتوليزي (Mangosuthu Buthelezi) الذي أصبح رئيس وزراء إقليمي في كوازولو ناتال (KwaZulu /Natal) ووزيرًا للداخلية.

جعل إرث الفصل العنصري جنوب إفريقية أحد أكثر بلدان العالم تسجيلاً لأعلى رقم قياسي في عدم المساواة حيث يعيش ثلثا سكانها من السود تحت مستوى المعيشة المحدد وتسعة ملايين ملايين من السكان معدمين: ويعيش حاليًا (60٪) من السكان تحت حد الكفاف، وما نسبته (55٪) من الأميين. أما نسبة البطالة فقد وصلت إلى أربعين بالمئة (40٪) (Lester 1996: 240). إن الثمن الذي دفعه الأفارقة السود لتحقيق حلم الأفريقاني عبرت عنه بشعور من الارتياح كلمات دكتور ملان: «يكشف التاريخ الأفريقاني عن إرادة وتصميم يجعلان المرء يشعر بأن الأفريقانية لم تكن من وضع الرجال بل هي خلق من عند الله» (in Moodie 1975: 1).

2، 2، 2) تلفيق خرافة القومية الأفريقانية المبكرة

بدأت الهوية الأفريقانية والقومية الأفريقانية المميزتين بالتطور قرب نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وبشكل عام، تقوم الجماعات القومية والأمم المتشكلة في دول باسترجاع ماضيها أو اختلاقه لتسوغ حالتها الراهنة وتطلعاتها. وعلى نحو نموذجي، عندما يكون الماضي الحقيقي غير معروف بشكل كافٍ، أو أنه يحتوي حقائق لا تخدم هوية عصبية، يتم اختلاق 'حقائق' عن الماضي دعمًا للعقيدة و'خرافات الأصول'. وقام الأفريقان أيضًا بمصادرة الماضي كجزء من سياسة الحاضر، ومن خلال إعادة بنائهم التاريخ، عزيت المجموعة والهوية القومية، التي بدأت تتطور فقط عند نهاية القرن

التاسع عشر، أيضًا إلى عقود سابقة.

وكان على الهوية العصبية الأفريقانية الناشئة أن تواجه تهديدين من الإمبريالية البريطانية وهيمنة الحياة التجارية، وكذلك من الوضع القانوني الأفريقاني الذي لا تحسد عليه كونها أقلية تعيش في وسط غالبية سكانه من الأفارقة السود. لقد واجه مفكروها وسياسيوها وكتابها ورجال الدين هذين التهديدين عن طريق خلق خرافة تعبوية مؤثرة. وكان أحد عناصر ذلك الزعم أنه عندما وصل الهولنديون في عام (1652 م) منطقة الكاب وجدوا فيها قبائل رعوية قليلة من السود قد كانت وصلت حديثًا إلى هناك، وهو ما يعطي الهولنديين حقًا مماثلاً في الأرض مثل السود. وبالفعل، فقد حصلوا على أراض أكثر، لأن السود رفضوا هبة الحضارة المسيحية الغربية.

أسس قسيس الكنيسة الإصلاحية الهولندية دو توات (1847–1911 م) نواة الخرافة العرقية. وكان كتابه عن التاريخ الأفريقاني المميز «[تاريخ بلدنا بلغة شعبنا] Die Geskiedenis van ons Land in die Taal van ons Volk» أول كتاب ينشر بالأفريقانيه (1877 م). ووفقًا لدو توات، شكل الأفريقان شعبًا مميزًا يعيش على أرض الآباء المميزة، كلفّهم الرب بحكم جنوب إفريقية ليحضِّروا سكانها الوثنيين. وكان دو توات أول مثقف أفريقاني يتبّنى المفهوم القائل إن الأفريقان شعب مختار. ومع أن عقيدة عصبية عموم الأفريقانية التي دعا إليها دو توات فازت أخيرًا بانتخابات سنة (1948 م) العامة، إلاّ أنها لم تتمكن من السيطرة على المؤسسات السياسية الأفريقانية في القرن التاسع عشر، إذ عارضها الرئيسان براند وكروغر لأن اهتمامهما انصب على الحفاظ على هويات دولتيهما بشكل منفصل «L. Thompson 1995: 135».

اتسع انتشار الرسالة التي تدعو إلى الهوية الأفريقانية المميزة، والرغبة في الاستقلال من خلال المدارس الإصلاحية الهولندية الخاصة والوعظ وفق

التقاليد الكلفنية الأفريقانية، ومن خلال النشاطات المتعددة للبردبند (Moodie 1875: 110 -11). وشهدت العقود الأولى من القرن العشرين جهدًا متناسقًا لخلق أدب أفريقاني عن طريق تلفيق خرافة الأصل المناسبة. وسرعان ما تمت ترجمة العاطفة العصبية عند المثقفين إلى كتب مدرسية حيث كانت الأمة برمتها منهمكة في اختلاق ماض عصبي خرافي خاص بها (in L. Thompson 1985: 35-68). واعتمد ذلكً على عدد من التفسيرات المعتقدية للماضي، بما فيها خرافة سلاغترزنك والهجرة الكبرى والقسم (The Vow) وهي خرافات كان يسهل تكييفها مع الظروف المتغيرة، ومع خرافة التفوق العنصري.

2، 2، 2، 1) خرافة سلاغترزنك السياسية

يشكل شنق المتمردين الأفريقان في فناردتسبُس التي تبعد (12) ميلاً عن سلاغترزنك على الحدود الشرقية من مستعمرة الكاب في (1815 م) الخرافة الاختلاقية للعصبية الأفريقانية (in L. Thompson 1985: 105 -43). ومع أنه لم يتم التعامل مع الواقعة كحدث بارز في تكوين المجتمع الأفريقاني قبل عام (1870 م) إلاّ أنها قدمت منذ ذلك الحين شرحًا مجهريًا للتهديدين العظيمين لحياة الأفريقان، الإنجليز والسود، وأصبحت الرواية المختلقة عنصرًا هامًا في ظهور خرافة العصبية الأفريقانية.

تمت إدانة فريك بزويدنهاوت لامتناعه عن دفع مستحقات أحد العمال المأجورين من الخويوي ولرفضه السماح له بترك عمله عند انتهاء مدة العقد. وحكم عليه غيابيًا بالسجن، وعندما رفض الإذعان للحكم وتسليم نفسه في (10) تشرين الأول (1815 م) أصدر الضابط المناوب أمرًا باعتقاله. وعندما شاهده الرقيب الملون واقفًا وبندقيته على كتفه، أطلق عليه النار وأرداه قتيلاً. أقسم هانس، شقيق بزويدنهاوت (Bezuidenhout) على الانتقام، وبدأ في حبك مؤامرة هدفها طرد النظام البريطاني ومحمية الكاب المكروهة.

في الثامن عشر من تشرين الثاني تجمّع في سلاغترزنك (Slagtersnek) حوالي (60) عنصرًا من أنصار هانس عندما أدركتهم قوة موالية من البوير ومن الفرسان (Dragoons) البريطانية. هرب هانس وعائلته وآخرون شمالاً إلى منطقة كسوزا، وفي (29) تشرين الثاني وعلى بعد حوالي (50) ميلاً شمال شرق سلاغترزنك قاوم بزويدنهاوت وزوجه وابنه القوات المشتركة للبوير وعناصر من محميّة الكاب، فأصيب هانس ومات متأثرًا بجراحه. وبعد وقت قصير حوكم (47) عنصرًا من المتآمرين في أويتنهاغ (Uitenhage) وفي (22) كانون الثاني من عام (1816 م) أصدر القضاة حكماً بشنق ستة منهم. وبتاريخ (9) آذار (1816 م) تم تنفيذ إعدامهم في فناردتسبس التي تبعد حوالي (12) ميلاً جنوبي سلاغترزنك. كان ذلك الحدث علامة بسط سلطة القانون والنظام على منطقة حدودية تعمها الفوضى، وكان نقطة تحول في تاريخ مستعمرة الكاب: لقد حوكم مستعمرون بيض، ودينوا بتهمة الخيانة العظمى ونفذ فيهم حكم الإعدام.

2، 2، 2، 2) من فناردتسبس إلى سلاغترزنك

لم تحظَ تلك الأحداث بردود فعل واسعة الانتشار في ذلك الوقت، بل طواها النسيان في الأعمال التي نشُرت قبل سبعينيات القرن التاسع عشر. ومع ذلك، كان لشهادة هنري كلُت (Henry Cloete) في خمسينيات القرن التاسع عشر وقد جاء فيها: ’لن ننسى أبدًا سلاخترز نك (Slachters Nek)‘ دور بارز في اختلاق الخرافة. كانت شهادته السجل الأول الذي أثار الارتباك حول مكان الشنق، في فناردتسبس (Vanaardtspos) التي تبعد (12) ميلاً عن الاسم المثير للعواطف سلاغترزنك (رقبة الجزّار) وهو المكان الذي يلتقي فيه وكلاء الجزارين من مدينة الكاب لشراء المواشي من البوير. إن إطلاق مصطلح (سلاغتر) على مكان الشنق فيه استثارة لتخيلات عن مذبحة.

عندما كانت المصالح الإمبريالية البريطانية في سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر تهدد الحكم الذاتي لجمهوريات البوير تم سحب المواقف تجاه البريطانيين على فترة مبكرة أيضًا. وترسخت خرافة سلاغترزنك في خرافة العصبية الأفريقانية في عام (1877 م) عندما أصدر دو توات (S.J. du Toit) تاريخه. بالنسبة إليه، لم تكن قضية عام (1815–1816 م) القانون والنظام، بل 'الطغيان'. وكانت 'انتفاضة بزويدنهاوت' على الحكومة البريطانية التي هي 'المضطهد' الأكبر. وكان البوير المتعاونون هم (الخونة) أما الثوار فكانوا 'أبطالاً'. وتَم الادعاء بأن الانتفاضة وإخمادها كانا سببًا رئيسًا في النزوح الكبير، وأن كليهما شكّلا أساس الروح القومية الأفريقانية (انظر مراثيه (Moodie 1974: 4)). وزينت كتابات التاريخ الأفريقانية الأخرى صورة الثوّار ووضعتهم بمصاف القديسين (على سبيل المثال J.D. Kestell) أيضًا تحت الاسم المستعار (لايناد). وفي ذلك الوقت أيضًا أراد الأفريقان التشبه ببني إسرءيل: «فكما غُرست بني إسرءيل في كنعان وتوافرت لها الحماية، فإن شعبنا أيضًا، وبعون من الرب، غُرس في إفريقية من هولندا وفرنسا وألمانيا، حسب المزمور (80: 9–16) وإشعيا (72: 1–3)» (C.P. Bezuidenhout in 1883: ii, in L. Thompson 1985: 268 n. 55).

ومع أن الخرافة أخذت موقعًا ثابتًا في الكفاح ضد الإمبريالية البريطانية قرب نهاية القرن، إلاّ أن الحاجة إلى تضامن البيض ضمن ألا يؤدي التعامل معها إلى توتير الأجواء بين البيض أنفسهم (L. Thompson 1985: 132–37). ففي التاسع من آذار عام (1916 م) تجمّع ألف شخص في فناردتسبُس لإزاحة الستار عن تمثال للثوار. وأرسل مؤسس الحزب القومي الأفريقاني، الجنرال هرتزُغ (J.N.M. Hertzog) التمنيات، وكان أول المتكلمين الرئيسيين دكتور ملان الذي قاد الحزب القومي نحو النصر في عام (1948 م). وعندما فضح المؤرخون عدم الدقة الحقيقية في الخرافة، فقد أُخضعت إلى تغيير محدد

في الهوية الأفريقانية. لكن، وعلى أية حال، لم تكن بمستوى التغيير في خرافة النزوح الكبير.

2، 2، 2، 3) الخرافة السياسية للنزوح الكبير

أصبح (النزوح الكبير) للبوير من مستعمرة الكاب إلى أورانج فري ستيت وترانسفال (1940–1935 م) أساسيًا بالنسبة إلى أصول الخرافة العصبية جنوب الإفريقية. والخرافة تدعي أن ‹الكتاب› يصلح لأن يكون مصدرًا للهوية البويرية، وأنه بنزوحهم اعتبر البوبر أنفسهم الشعب المختار الذي خُلص من مصر (القمع البريطاني) وهم في طريقهم إلى أرض الميعاد، وأن السكان الأصليين من السود هم (الكنعانيون) الذين عبدوا آلهة غربية وليس لبني إسرءيل أن يصاهروهم ‹see A. Du Toit 1984: 55›. وقيل: إن الرئيس برتوريس (M.W. Pretorius) وجه خطابًا في جمع حاشد في عام (1871 م) متَبِعًا الأسلوب التالي:

> «تم توّجه معاليه بخطابه إلى الفورتريكرز الأصليين ودعاهم بآباء إسرءيل، ووصفهم وشبههم بالشعب المختار من الرب، حتى إنهم أشبه بني إسرءيل الذين نزحوا من مصر لكي يتخلصوا من نير فرعون، وهم أنفسهم أُخرجوا من نير الحكومة الإنغليزية البغيض ليؤسسوا حكومتهم وإدارتهم الخاصتين بهم» ‹see A. Du Toit 1984: 64 –65›.

على كل، وكما يبيّن دو توات ‹Du Toit, 1948› فإن دراسة نقدية لمواد المصدر تقدم صورة مختلفة. فهنالك القليل الذي يوحي أن المهاجرين نظروا إلى أنفسهم وفق ذلك المفهوم، وأن هنالك الكثير مما يعزّز القول إن فهمهم الذاتي له مصدر مختلف كليًا. لقد وظف بعض المهاجرين استعارات كتابية، ومنها على سبيل المثال وصف ناتال بأن أرضهم «الأرض التي تفيض لبنًا وعسلاً،

وأن نزوحهم هو 'التيه في البرية' لكن ذلك لم يكن كافيًا للبرهان على أنهم عدُّوا أنفسهم متمتعين بالتفويض السماوي المماثل لفتح بني إسرءيل كنعان. وفي الحقيقة، فقبل سنة من النزوح الكبير، انتقد مجلس الكاب للكنيسة الهولندية الإصلاحية المغامرة معبِّرًا عنها بقوله: «الذين يتركون المصلى والمذبح، من غير موسى [التوراة] وهارون، ونزحوا في البراري بحثاُ عن أرض كنعان دون وعد أو توجيه» (in A. Du Toit 1984: 69). وبيّن دو توات أن البوير لم يدّعوا قبل خمسينيات القرن التاسع عشر أنهم شعب مختار (3891):

> علينا أن نستخلص أنه، مع الادعاء بتوافر إثباتات كثيرة تدعم القناعة بأن النازحين شبّهوا أنفسهم بإسرءيل وبالشعب الرب المختار ليس ثمة إفادة واحدة مقنعة وواضحة حول هذه الأفكار من أي مصدر رئيس في الفترة السابقة لسبعينيات القرن التاسع عشر (A. Du Toit 1984: 70, 73).

مع ذلك، أكد عدد من رجال الدين في الترانسفال عام (1880 م) أن المهاجرين (النازحين) نظروا إلى أنفسهم على أنهم شعب مختار (A. Du Toit 1983: 939- 47).

في حقيقة الأمر، عبر المهاجرون عن دافعهم للنزوح على أساس الظروف المتغيرة التي سببها تحرير البريطانيين العبيد، التي زادت من حدة النقص في العمل والكفاءة المتزايدة في جمعٍ الأجور والنقص في الأرض وغارات الكسوزا (Xhosa) المتكررة بدلاً من دافع قصص الاستيطان والخروج الكتابية(see Lester 1996: 64). ولخّص زعيمهم بيت رتيف (Piet Retief) أسباب هجرة البوير في عام (1838 م) متحدثًا عن «الخسائر الفادحة التي أُرغمنا على تكبّدها بسبب تحرير العبيد».. إلخ (انظر أيضًا إلى السببين اللذين قدمتهما ابنة أخت رتيف[3]: النهب المستمر الذي يقوم به (الكفير) وإخفاق

الحكومة في احترام وعودها في (L. Thompson 1985: 149).

مع ذلك، فإن المؤرخين الغلاة الأفريقان يردون، بدءًا من عام (1870 م) فصاعدًا، تأويل النزوح الكبير إلى مفهوم كتابي لأن الأفريقان واجهوا ضغوطًا من الإمبريالية البريطانية التي بلغت ذروتها في حرب الأنغلو بوير التي اندلعت من عام (1899-1902 م) وظروف ثلاثينيات القرن العشرين. ويُقرأ التاريخ المُغالي الملفق على النحو التالي. بعد عشرين عامًا من الاضطهاد البريطاني خرج البوير من مستعمرة الكاب وسعوا نحو ملاذ في براري الشمال المجهولة. وكان ذلك حجة الشهادة لأبناء شعبنا المطارد من الجيش البريطاني (على غرار فرعون) وكان يحيط بهم في كل مكان السود غير المؤمنين (الكنعانيون). لكن نظرًا لأن شعب الرب تصرف وفق إرادته، فقد خلصّهم من أيدي أعدائهم ومنحهم الحرية في أرض الميعاد (Moodie 1975: 5; Reitz 1900: 92- 93). انقض البرابرة المتوحشون على الطليعة وقتلوا الرجال والنساء والأطفال. وقام الباقون على قيد الحياة، المؤمنون بالرب، بدحرهم في (du Plessis n.d.: 94, in Moodie 1975: 6). اتجه المهاجرون بعدئذٍ نحو الشرق وأرسلوا بيت رتيف وآخرين لشراء أرض من دنغِين (Dingane) زعيم قبيلة الزولو. وفي وقت لاحق، قتل الزولو رتيف والوفد المرافق غدرًا واقتفوا أثر المهاجرين: «عجّت الأرض بآلاف الأعداء. ولم تتوافر أية حماية إنسانية ممكنة. حتى إن الأطفال بكوا للرب ووصل صوت الشعب إلى الرب» (du Plessis n.d.: 104, in Moodie 1975: 6). انظر أيضًا النسخة الملحمية (Preller: 1909: 15253, in Moodie 1975: 6). وأرسل من بقي منهم على قيد الحياة بطلب الإمدادات من إخوانهم في المستعمرة وفي فري ستيت:

> وصل أندرايس برتوريُس (Andreis Pretorius) مع عصابته الشجاعة ليتحدوا معهم ويعاقبوا العدو ويخضعوه. تبع ذلك وقوع معركة (بْلَد

> رِفَر \ نهر الدم/ Blood River) التي لا تنسى في (16 كانون الأول عام 1838 م) حيث أقسموا على الاحتفال بذلك اليوم من كل عام لتمجيد الرب إذا ما منحهم النصر. فمنحهم الرب النصر على الآلاف من الأعداء (du Plessis n.d.: 94, in Moodie 1975: 6 -7).

استقر البوير بعدئذ في أرض الناتال بسلام وأقاموا جمهورية: «لقد تمّ شراء الأرض بأموالنا وعمدت بدمائنا» (Reitz 1900: 13, in Moodie 1975: 7).

وبينما كان الإحساس بالمعاناة خِلال حرب الأنغلو بوير الدافع المولّد لظهور عصبية أفريقانية، إلا أنها أُرجعت في عشرينيات القرن العشرين إلى ملحمة النزوح الكبير، نتيجة لتأثيرات دو توات (توتيس) ولنغنهوفن وماهْيرِبه وآخرين. وفي الحقيقة فإن أساس نصب فورتركر (Voortrekker) لم يوضع حتى شهر كانون أول (1938 م) ولم يفتتح رسميًا قبل عام (1949 م). وفي يوم (61 كانون الأول يوم العهد) ومنذ ذلك الحين وحتى وقت قريب، يتجمع الأفريقان في المدن والبلدات والقرى لكي يجددوا العهد مع الرب، وبعد الفراغ من خطابات رجال الدين والأكاديميين والسياسيين، يرتلون المزامير، وبشكل ملحوظ المزامير (38، 46، 118، 130، 146) والتراتيل الدينية المدنية (خاصة [جذر جنوب إفريقية/ Die Stem Van Suid Africa] أصبح لاحقًا النشيد القومي). ومع حلول عام (1938 م) آمن معظم الأفريقان بأنهم ينتمون إلى شعب منتخب، وأن الرب، عاجلاً وليس آجلاً، سيعطيهم جمهورية أخرى (Moodie 1975: 21).

2، 2، 2، 4) مئوية 'النزوح الكبير'

حضّر هننغ كلبر (Henning Klopper) وهو أحد مؤسسي البردبند، احتفالاً جماهيريًا حاشدًا في الذكرى المئوية لإعادة تمثيل قافلة النزوح الكبير وقَسَم [النهر

الدامي] (see Moodie 1975: 175 –87). وفي الثامن من آب عام (1938 م) وأمام نصب فان ريبك التذكاري في مدينة الكاب ألقى خطابًا أمام حشد جماهيري تجمع لرؤية أول عربتين. وألمح في خطابه إلى 'قسم العهد لسَرل سِليرز (Sarel Cillers)' الذي قطعه النازحون، كما أدعى، وأنهى خطابه بالقول: «نهدي هاتين العربتين إلى شعبنا وإلى ربنا» (Moodie 1975: 179).

خلق إعادة تمثيل ما حدث جوًا طقسيًا عفويًا استدعى استخدام معجم حافل بالمفردات ذات الرنين التوراتي. وقام رجل متقدم في السن بتلاوة ترتيلة سمعان (the Nunc Dimittis of Lk. 2.29 –32). وتم الاحتفال بإحياء ذكرى (جلجلة دينغن) وشُيّد مذبح في المكان. وأصر كلبر في فيغكوب (Vegkop) قائلاً: «على القمح القومي أن يموت أولاً قبل أن يطرح غلاله». ورسم الدكتور فان رنزبورغ (Dr. J.F.J. van Rensburg) طريق آلام فورتركرز (voortrekkers) وأشار إلى دليل إيمانهم: «حتى الموت لم يوقفهم، وهذا كان صحيحًا لأنه لا بعث دون قبور». وعند قبر سَرِل سِليَرز، قال كلبر أقام سلييرز منارة أول ميثاق عهد بين الرب والشعب وتم التصديق على مذبح العهد عند بلد رِفَر. فالتزم الرب بالجزء الخاص به من الميثاق، لكن الأفريقانية أخفقت في الالتزام بالجزء الخاص بها. وكانت رسالته:

> عودوا إلى الرب الذي أكرمنا. إن استمرار بقاء شعبنا معجزة. إن شعبنا مثل شجرة العليّق عند حوريب تتوّقد وتتوقد ولا تحترق. وكثيرًا ما يكون شعبنا في حزن عميق ومنقسم على نفسه، إلاّ إنه سرعان ما يتحدّ (Klopper, quoted in Moodie 1975: 181).

لقد شكلت (وحدة عربة الثور) هذه قوة سياسية واسعة السلطة خلال العقد التالي، ودفعت هدف الاستقلال إلى الأمام. ولعب الإعلام الشعبي، ومنه، على سبيل المثال، كتابة برللر عن سيرة بِيت رتِيف ونص سيناريو فيلم

(دي فورتركرز/ Die Voortrekkers, 1916) دورًا حيويًا من خلال نشر رؤيا مشتركة عن الهوية الأفريقانية والقومية (in Lester 1996: ch. 3). ونفذ عدد متزايد من كتابات السير ذات الطابع القدسي والتاريخ إلى المدارس، بسبب مؤلف (هِستُري) متعدد المجلدات الذي كتبه ثيل في التاريخ، والذي أعيدت طباعته مرات عديدة بعد وفاته في عام (1919 م) وفيه نقرأ أن الفورتركرز 'وصل بهم الأمر إلى النظر إلى أنفسهم بمثابة شعب الرب الخاص' وهي النظرة التي وصلت إلى أعلى حد من التطور عند أولئك الذين نموا وترعرعوا في حالة تجوال (in L. Thompson 1985: 182).

2، 2، 2، 5) الخرافة السياسية للقَسَمْ

عندما تستعاد الذكرى السنوية في السادس عشر من كانون الأول من كل عام، فإنما يُستذكر فيها معاناة الغزو عوضًا عن الانتصار على ملك الزولو دينغن، فإن الأفارقة الجنوبيين يستعيدون ذكرى أحداث السادس عشر من كانون الأول عام (1838 م) عندما قام (468) أفريقاني مع خدمهم الملونين من الأفارقة وحوالي (60) إفريقيًا متحالفًا معهم، بصدّ الهجمات المتكررة لحوالي (10000) محاربًا من الزولو. وقد تراجع الزولو تاركين وراءهم حوالي (3000) قتيل بينما لم يقتل أي مهاجر. أطلق البوير على تلك المعركة اسم (بْلَد رِفر) بسبب تخضيب دماء الزولو جدول المياه المجاور. وتغيّر الاحتفال من: يوم دنغن، إلى: يوم العهد، بدءًا من عام (1952 م) إلى: يوم القسم، بدءًا من عام (1980 م). واستغل سياسيون بارزون المناسبة لتدعيم موقع العصبية الأفريقانية الخاص بهم. وحتى وقت قريب، كان من المحرمات السؤال عن أصل الاحتفال وتقاليده.

وطبقًا لتقارير الزعيم أندريس برتوريُس وسكرتيره، بنتيس (Bantjes) فإن انتصار الفرقة العسكرية استوحي من الحماس الديني المتوهج. وقد عقد

الاجتماع الديني الحاسم المنعقد يوم الأحد الموافق التاسع من كانون الأول. كتب بنتيس يقول: إن برتوريُس اقترح على الرجال الذين كانوا على وشك أداء صلاة الأحد في الخيم المختلفة أن يصلي الجميع للرب طلبًا للعون. وقد أراد تقديم نذر 'إذا منحنا الرب النصر، فسوف نشيّد بيتًا تخليدًا لاسمه العظيم، وفي المكان الذي يسرّه'. ودعاهم إلى طلب مساعدة الرب ليمكنهم من الالتزام بالنذر، وتدوين يوم النصر في كتاب يصبح معروفًا ويحتفل به تكريمًا للرب، آخر ذريتنا. وقد كان سرل سِليَرز، بصفته الأكبر سنًا في الكنيسة، أدّى المراسم في خيمة برتوريس بترتيل المزمور (83: 21-61) ثم تبعه بصلاة وموعظة من سفر القضاة (6: 1-24) تلاها صلاة أخرى جرى خلالها تقديم النذر. وغني المزمور (38: 12، 12) واختتمت الصلاة بغناء المزمور (134). وبعد أن أنهاه بوصف المعركة كتب بنتيه: «وتم أداء الصلوات للرب، وبعد الانتهاء من الفرض الإلهي أرسل قائد الحامية مرة أخرى مجموعة قوية لمطاردة الزولو» (in L. Thompson 1985: 152 -53).

فيما بعد، سُمّي المعسكر الرئيس (بيترمريتزبورغ / Pietermaritzburg) تخليدًا لذكرى كل من بيت رتيف وغِرت مارتس (Gert Maritz) وأصبح عاصمة لجمهورية ناتال.

لكن ثمة أسباب للتشكيك في تاريخية النذر. فالمؤرخين الأفريقاني الأوائل لم يشيروا إليه، وفي الوقت الذي شيد فيه برتوريس كنيسة متواضعة على شكل صومعة للحبوب في عام (1841 م) لا يتوافر سجل باقٍ يعتبرها وفاءً لنذر. كما توقف استخدامها لأداء طقوس العبادة في عام (1861 م) حيث استخدمت بعدئذ للعديد من الأغراض التجارية حتى عام (1908 م) عندما تحولت إلى: متحف فورتركر. علاوة على ذلك، فقد تم تجاهل الاحتفال السنوي الواسع طوال ربع قرن.

ومع ذلك، أقنع قِسّان من الإصلاحيين الهولنديين في (1864 م) هما هوت (P. Huet) وليون كاتشت (F. Lion Cachet) الجمعية العمومية للكنيسة الإصلاحية الهولندية في ناتال بضرورة الاحتفال دينيًا في السادس من كانون الأول يومًا للشكر، تركيز خاص على النذر. مع ذلك، نشر هوفشتده (H.J. Hofstede) أول تاريخ: أورانج فري ستيت، في (1876 م) الذي تضمّن نهاية يوميات سَرِل سِليَرز (1871 م) التي جمعها هوفشيده وآخرون. وقد سلط الضوء على ورع برتوريس وعلى دور سِليَرز. آخذين بعين الاعتبار تفوق الزولو العددي، قرّر هو وبرتوريس كما هي حال يهود العهد القديم: 'كان علينا نحن أيضًا قطع عهد مع الرب، وإن منحنا النصر على أعدائنا، فسنقدّس ذلك اليوم ونحفظه كيوم السبت المقدس في كل عام'. وتختلف رواية سِليَرز عن رواية بنتيز من حيث إنه قدم النذر علانية أمام حشد المصليين، بدلاً من قطعها داخل خيمة برتوريس وذلك وفق رواية بنتيز. وثانيًا، لم يأت على ذكر بناء كنيسة تذكارية (see L. Thompson 1985: 167). وأكثر من ذلك، لم يأتِ على ذكر قسم عندما أعلنت حكومة ترانسفال (Transvaal) في عام (1865 م) يوم (16) كانون الأول عيدًا رسميًا.

لكن عندما تمرد الأفريقان في عام (1880 م) بعدما أعلن ثيوفِلُس شبستون (Theophilus Shepstone) في عام (1877 م) الترانسفال مستعمرة بريطانية، فقد 'جددوا' العهد في (باردكرال / Paardekraal) عبر تجميع كومة من الحجارة، ترمز إلى الخلاص من سيطرة السود في الماضي والكفاح المستقبلي من أجل الاستقلال عن البريطانيين. ومنذ ذلك الحين، في عام (1881 م) وفي كل سنة خامسة، تنظم الحكومة مهرجانات وطنية في يوم دنغن. لم يرد ذكر القسم الأصلي في احتفال عام (1881 م) لكن رواية سِليَرز عن الأحداث طبعت في برنامج احتفال (1891 م). وأقيم نصب تذكاري فوق كومة الحجارة وتحدث فيه الرئيس باول كروغر (Paul Kruger) عن معركة (بْلَد رِفَر).

في كانون الأول من عام (1895 م) نظم رجال الدين والرسميون في الترانسفال احتفالاً بالقرب من وينِن (Weenen) في ناتال. وقاموا بتجميع رفات رتيف وضحايا مذبحة عام (1838 م) الآخرين ودفنوها في تابوت تحت أساسات النصب التذكاري. إضافة إلى ذلك، انتشرت قرب نهاية القرن المطبوعات التي تتناول النزوح ونمت بسرعة كما الفطر، وأكد كثير منها كثافة نسبة المتدينين المشاركين فيها. وقد لاحظ تيل أن وحدة الكوماندو مثّلت تجمعًا متنقلاً من المتعبدين أكثر من جيش حديث (L. Thompson 1985: 172–177). ولفت بعضهم الانتباه إلى النذر، إلاّ أن الآخرين تجاهلوه كلية[4].

بعدئذٍ، وفي الربع الأخير من القرن التاسع عشر، قام رجال الدين والمثقفونَ والسياسيون في ترانسفال وفي أورانج فري ستيت ببعث وتزيين وتصنيف القوانين والاحتفال بنص معدّل عن أحداث كانون الأول لعام (1838 م) بقصد الارتقاء بكبرياء الهوية الأفريقانية أمام العدوان البريطاني. لذلك، ومع ضعف الإمبريالية البريطانية في هذا القرن، عدّل من خَلَفَهم تفسير الأحداث المزعومة وقدموها على أنها تدعم الهوية الأفريقانية أمام تهديد القومية الإفريقية السوداء. وهذا مثال صارخ للخرافة السياسية التقليدية: انسجام جزئي مع الحقيقية التاريخية؛ توثيق متأخر وتطور سريع؛ توظيف حماسي لأغراض سياسية؛ والقدرة على تغييرها لتلائم الظروف. إن الفارق الرئيس بينها وبين خرافة سلاغترزنك هو في نبرتها الدينية العالية ومدى تمركزها في الهوية الأفريقانية.

2، 2، 2، 6) الخرافة السياسية للتفوق العنصري

استندت الخرافة السياسية للعصبية الأفريقانية إلى فرضية أن الإنسانية مقسمة وفقًا للجنس، مهما كانت درجة تعريف المصطلح غير كافية، وأنه مقدر للأجناس سماويًا الحفاظ على تميّزها. وبالتالي، فإن الفصل (الفصل العنصري)

شرط ضروري للحياة. وتمشيًا مع مواقف المستعمرين الأوربيين، ومع بداية استيطان البوير في عام (1652 م) لدينا أوصاف نمطية لوصف السود بأنهم وثنيون وفاسقون ولصوص وكاذبون وكسالى وقذرون وآكلو لحوم البشر، وهم شعب شبيه بالوحوش[5]. وتكشف لجنة تابعة لحكومة مستعمرة ناتال البريطانية في عام (1852م) التقويم الأفريقاني المنتشر للرجل الأسود أنه امرؤ لابد أن يجلد لكي يلتحق بالعمل وأنه لا يعرف حتى مصلحته الحقيقية. وقد تكلم هؤلاء الإفريقيون بمفهوم علماني براغماتي عوضًا عن الكلام بمفهوم لاهوتي وفيلسوفي أو تاريخي (L. Thompson 1985: 83 -84).

إن نظرية التراتب الكبير للوجود التي يصّنف بموجبها الإنسان وفق مراتب دقيقة، بدءًا بالأكثر اكتمالاً (الأوربي) ووصولاً إلى إنسان الغاب (orang-outang) لا يمكن تطبيقها ببساطة على الإفريقي الأسود لأن جماجمهم لا تختلف عن جماجم الأوربيين. لكن لا شك في أن الأجناس البشرية كانت شعوبًا متمايزة، لكل منها ثقافتها المعينة الباقية ولكل منها خصائصها الجسدية، كان لكل منها وفي مكان معين ووفقًا لمقياس الحضارة،تمايز بين 'إنسان متحضّر' (أي الأوربيين، والأفضل الإنسان الإنغليزي) و'المتوحشين' (L. Thompson 1985: 90-93). ويمكن أن يقدر بعض الأفراد، عرضيًا، على الارتقاء إلى مستوى الثقافة الأوربية العالي، اعتمادًا على ما تمكنوا من جمعه من 'دم أبيض' في شمالي إفريقية. فضلاً عن ذلك، رؤي أن ذكاء الطفل الإفريقي الأسود يتوقف عن النمو عند سن البلوغ.

في النصف الأول من القرن العشرين، أيّد كل سكان جنوب إفريقية من البيض تقريبًا وجهة النظر القائلة إنهم ينتمون إلى جنس متفوق على مختلف الأجناس في إفريقية، وأن تفوقهم ذاك انعكس في الدين والتقنية والسياسية والفنون، وفي سلطتهم وثروتهم. واعتمدت الركائز 'العلمية' لهذه المواقف

العنصرية على وجهات النظر المستمدة من نظريات دراسة علم الجماجم (carniology) وعلم تحسين النسل (eugenics) ونظريات الوراثة الخاصة بحاصل الذكاء والتي تم إثبات أنها جميعًا نتاج منهجية قاصرة ومنطق خاطئ، وفي حالة واحدة على الأقل، ملفقة (Gould 1981). ومع ذلك، شرعن هذا التفوق العنصري قهر السكان الأصليين وسرقة أراضيهم في طريقة مشابهة لإمبريالية المستعمرين البيض في باقي إفريقية وآسيا والكاريبي واستغلال البيض الأفارقة الأمريكان. كما سوغوا أيضًا تفوق البيض السياسي واستغلالهم العمالة 'الملونة'.

2، 2، 3) الجوهر اللاهوتي-الكتابي للعصبية الأفريقانية

لقد حيك في بنية المجتمع جنوب الإفريقي العديد من الخيوط المتميزة التي تداخلت فيما بينها حتى فقدت فعليًا هويتها الخاصة به. وأحد هذه الخيوط هو العوامل اللاهوتية التي أثرت في التطورات داخل المجتمع. وثمة كثير من البراهين على تأثير العوامل اللاهوتية والكتابية. فقد كتب سير جون ربنسن (Sir John Robinson) رئيس وزراء ناتال عن «أولئك البادكنتيين الذين أسهم تأثيرهم على عقول وقلوب جمهورهم كثيرًا في الأحداث الحاضرة» (in L. Thompson 1985: 172). واستند العديد من الزعماء السياسيين، ومنهم على سبيل المثال بول كروغر رئيس جمهورية جنوب إفريقية من عام (1881م) حتى عام (1902م) إلى تعاليم كلفن بخصوص وحي الرب والعهد مع الشعب (Institues III, 24: 8) التي لا تسري على العهد القديم فحسب، بل على زمان كروغر ذاته أيضًا.

وطبقًا لكروغر، اختار الرب شعبه في مستعمرة الكاب وأتى بهم إلى البراري، وبعد أن طهرّهم، قطع معهم عهدًا'وهزم أعداءهم، وسكن المهاجرون في الأرض التي أعطاهم إياها الرب لهم بهذه الطريقة العادلة'.

وابتلى الرب شعبه بالإمبريالية البريطانية بسبب عدم الوفاء بالتزاماته التعاقدية بالاحتفال بتجديد العهد لأكثر من ثلاثين سنة. وتبين له في باردكرال عام (1880م) أن شعب جمهورية ترانسفال كان 'شعب الرب في الدعوة الخارجية' و'شعب الرب' (du Plessis n.d.: 103, 89, in Moodie 1975: 26 –27).

على كل حال، فإن اختيار الشعب تطلب ولاءً مطلقًا وإخلاصًا. فالمحصّلة الإعجازية لحرب (1881 م) كانت أكثر من برهان نهائي على اختيار الرب شعب ترانسفال. وقد عكست لاهوتيته دورة من الخطايا والثواب والعقاب والمصالحة التي يعكسها (المزمور 89: 34-31) المحبب إلى قلبه.

بنظر كروغر لم يكن الأفارقة السود من بين شعب الرب، وكان قدرهم أن يبقوا خاضعين إلى الأبد لأسيادهم البيض. وكان الهجوم البريطاني على الجمهوريات هجوم الشيطان على كنيسة الرب. ومع أنه كان للبريطانيين آلاف في الميدان ولدى البوير مئات فقط، إلاّ أنه كان إلى جانب البوير يسوع المسيح، القائد الأعلى للسموات والأرض. وقد كان كروغر ربط منذ أوائل عام (1900م) معاناة شعبه بعذاب يسوع، وتحدث عن ضرورة تحمّل الجثمانية والجلجلة قبل انبلاج فجر يوم تحريرهم (Moodie 1975: 32 – 36). وقد ألحّ كروغر على الجنرال سمتز أن يقرأ سفر يوئيل، حيث من المؤكد أن موضوع الخراب (يوئيل 1 : 6 – 10) والبعث (يوئيل 1 : 15 – 2 : 1 ؛ و3 : 1 – 21) سيبعثان الراحة في نفسه.

2، 2، 3، 1) العصبية المسيحية عند أبراهام كويبر

كانت فكرة دولة قومية مسيحية مرتكزة إلى العصبية المسيحية التي ابتدعها كلفن، والتي كانت في قلب عقيدة (البردبند) تسير بتوازٍ مع عناصر أخرى ضمن العصبية الأفريقانية الناشئة. وقدد شددت تلك على أن كل السلطة مستمدة من الرب، وأنه على الحكومة جميعًا أن تسترشد بالمسيحية الكلفينية

كما أولها وعصرنها اللاهوتي الملهم الإصلاحي الهولندي اللاهوتي أبراهام كويبر (Abraham Kuyper 1837 –1920) الذي بسَّط مصطلح 'المسيحي، القومي'. وقد آمن كويبر أن الكلفنيين يشكلون 'جوهر الأمة' وأن رسالتهم تقوم على إخضاع الحياة بمجملها تحت ظل الرب. وكان موقفه اللاهوتي في جنوب إفريقية محددًا هناك. ورغم هزيمة البوير، كان كويبر واثقًا بأنهم سينتصرون في نهاية المطاف، شريطة أن لا يتخلوا عن إيمان آبائهم الإصلاحي. وحسب رأيه، خلق الرب تنوعًا في الأجناس والألوان والثقافات الواجب الاعتراف بها معطيات.

ويتقصى بلومبرغ جذور أفكار القوميين الأفريقان في تأثيرات كويبر: المعتقد القومي يجب أن يقع دومًا تحت إشراف المبدأ المسيحي؛ فالكلفنية (شاملة) أو (عالمية) ويشمل نطاق سيطرتها كل شؤون الإنسان؛ والكلفنية عقيدة 'دنيوية' و'مفتوحة' يمكنها أن تربط نفسها بالقومية (Bloomberg 1990: 10). إن قَدَر الأفريقانية أن تكون القيّمة على الأمة المسيحية، وأن يكون (الكتاب) المصدر الأساسي للحياة السياسية بمجملها. ومع ذلك، كان لا بد للاهوتية الكويبرانية أن تتصارع مع قومية البردربند الأكثر علمانية بعودة الأكاديميين من أمثال فرفُرد (H.F. Verwoerd) (رئيس وزراء لاحق) والدكتور نيكولاس ديدركس (Dr. Nicholaas Diederichs) (وزير المالية ورئيس جمهورية جنوب إفريقية اللاحق) في الثلاثينيات من القرن العشرين اللذين أحضرا معهما من ألمانيا إحساس شعب موحد من خلال الثقافة والتاريخ المشتركين. ومع أن هذا الميل أعطى الأسبقية للأمة من حيث اللغة والثقافة والتجربة القومية، فقد أوجد قضية مشتركة مع الأفريقان الأكثر عاطفة دينية الذين كانوا من شعب الرب المختار. لقد دعي الإنسان للانتماء إلى مجتمع قومي: «يستطيع الإنسان في أكثر المجتمعات الإنسانية كلية وأكثرها شمولية فقط، أن يحقق ذاته بالتمام» (Dietrichs, in Moodie 1975: 156 –158) وعليه يجب أن

تكون المسيحية البروتستانتية والثقافة القومية معتقدي الأمة. وقد عارض ديدركس أي مذهب ينادي بمساواة الإنسان للإنسان. فالرب هو الذي قرر التنوع بين الأمم، والأكثر أهمية من ذلك، فقد خلق الرب كل أمة لكي تنفذ إرادته. ولديدركس كانت خدمة الأمة خدمة الرب، وهي نظرة أوصلته إلى درجة تأليه الأمة.

2، 2، 3، 2) عصبية البوير و‹الكتاب›

للكتاب في العقل الأفريقاني مكانة الرشيم (see Loubser 1987) واللغة الكتابية بثت الروح في الخطاب السياسي. وقد تحدث لنغنهوفن عن شهداء قافلة النازحين بأنهم:'أمة أفريقانية جديرة بحمل التاج الذي حصلت عليه لتسير على طريق صليب الآباء الذين قتلوا'. إن درب آلام جنوب إفريقية 'لم تفضِ' إلى 'جلجلة دنغن' فحسب بل تجاوزتها إلى مستقبل الرب الحاوي بعثًا جمهوريًا (see Moodie 1975: 14). لكن فترة (1920 إلى 1950 م) شهدت تسريع مدينَة القسم الأفريقاني من جنوب إفريقية. وانعكست هذه المَدْيَنَة على التغيرات الاجتماعية المتعددة، بما في ذلك التنامي الكبير في عدد التجمعات المدينية للهولنديين الإصلاحيين. وكان قرّاء ‹الكتاب› في تلك الفترة من الأفريقان الذين، أصابهم التحول من وضع كانوا فيه مزارعين مستقلين ومالكي أرض لهم ثقافتهم الخاصة بهم، إلى عمال مدن مياومين في وسط ثقافة غريبة، وفي أسفل السلم الاجتماعي (see details in Deist 1994: 14–15). ولم تكن الكنائس الأفريقانية مستعدة لهذه التغيرات. وعلاوة على ذلك، فإن تدفق السكان السود على المدن ومزاحمتهم في الأعمال غير الماهرة ذات الأجور المتدنية فاقمت من مشكلة السكان الناطقين بالأفريقانية الذين بدأوا في الإصرار على تطبيق مبدأ (اللامساواة) بين السود والبيض (in Deist 1986).

2، 2، 3، 3) 'خروج' البوير

مع أنه لم يتوافر دليل على نظرة مهاجري النزوح الكبير إلى أنفسهم شعبًا مختارًا في طريقه إلى الأرض الموعودة، فقد وظف نموذج (الكتاب) بشكل واسع في خدمة خرافة الأصول القومية لجنوب إفريقية، كما تدل على ذلك المطابقة التلقائية الساذجة مع بني إسرءيل الأوائل (see Deist 1994):

الأفريقان	بنو إسرءيل
انتقلوا من أوربا إلى إفريقية	انتقلوا من فلسطين إلى مصر
تحملوا قساوة الحكم البريطاني	تحملوا قساوة الحكام الغرباء
هربوا من مستعمرة الكاب إلى الشمال	هربوا من مصر إلى أرض كنعان
أخذوا بعين الاعتبار أن الشعوب السوداء كثيرة وقوية	أخذوا بعين الاعتبار أن الأمم كثيرة وقوية
تسلموا بأعجوبة أرضًا جديدة	تسلّموا بأعجوبة أرضًا جديدة
أقاموا عهدًا مع الرب	أقاموا عهدًا مع الرب
شيّدوا كنيسة سِليَرز التذكارية	شيّدوا نصبًا تذكاريًا من الحجارة
روى الآباء تاريخهم للخلف	روى الآباء تاريخهم للخلف

إن طبقة أهل الفكر الأفريقانية المطلعة لاهوتيًا في عقد الثلاثينيات 'من القرن العشرين' والتي تحسرتّ على افتقارها إلى الشعور الديني، وعلى العلمنة المتزايدة عند 'البيض الفقراء' الأفريقان من سكان المدن، وجدت ملاذًا روحيًا في جامعة أمستردام الحرة لكويبر، وطورت 'كالفنيية البوير' الخاصة بها، القائمة على المعنى البسيط للكتاب المقدس (Deist 1994: 18–19). واستغاثت بقراءة واقعية ساذجة لسفر التثنية، وكان لها دور بارز في قيام سياسة الفصل العنصري. واستمرت الكنيسة الإصلاحية الهولندية من خلال المواعظ والمطبوعات الرسمية في تذكير قراء (الكتاب) بالكايروس، في اللحظة التي كانوا فيها، مثل موسى [التوراة]، على وشك خلق جديد:

جنوب إفريقية بيضاء لأبنائهم. لكن الأفريقان رأوا أن وضعهم مهدد كما كان وضع بني إسرءيل (in Stuhlman 1990: 626). ومثل موسى [التوراة]، رأت قيادة الكنيسة أن البقاء يكمن في الحفاظ الصارم على وصايا الرب، وعلى الأخص، تقسيم الأمم المؤسّس سماويًا في سفر التثنية (انظر التثنية 4: 37-38؛ و7: 7-8؛ و10: 15-14). فإذا قسّم الرب الأمم، فليس من حق أي أن يوحدّها. لقد عزّز سفر التثنية وحدة الأفريقان، من ناحية، وفَصْلهم عن الشعوب السوداء من ناحية أخرى. فقد كتب دو توا (تُتيُس) بخصوص سفر التثنية (22: 9-11) الآتي:

> أولاً، ما وحده الرب فعلى المرء ألا يقسمه. وهذا هو أساس التماسنا الوحدة بين الأفريقان. ثانيًا، من غير المسموح لنا توحيد ما جزأه الرب. إن مجلس الرب يتحقق في تعدديته وتبعًا لذلك، فإننا لا نريد أي مساواة أو بندقة (in Deist 1994: 23).

وكتب لوتس (P.J. Loots):

> انطلاقًا من هذا المبدأ الإصلاحي لفصل المجموعات واستقلالها في المملكة (مملكة الرب) تتدفق سياستنا حول الفصل العنصري في الكنيسة والدولة. وهذا مبدأ عام عالمي وفق الكتب المقدسة والطبيعة أسسه الخالق العظيم، والذي على الشعب الأفريقاني وكنيسة البوير أن تحميه بأقصى ما عندها، خاصة ضد سياسة المساواة الليبرالية العصرية» (in Deist 1994: 23).

التعددية الكتابية إذًا أفضل من المساواة المختَلَقَة بشريًا. فالفصل بين الشعوب يستند إلى الكتابات المقدسة، ومساواة الأجناس هو من صنع الإنسان. لقد قدم تحريم الاختلاط بالسكان الأصليين الوارد في سفر التثنية (7: 3-4) (see Cohen 1983; Dion 1985; O'connell 192)الأساس

للتصرف غير الخلقي الذي يحرم الزواج المختلط في جنوب إفريقية، ليمكِّن الأفريقان من المحافظة على نقائهم. تمامًا وكما شكل بنو إسرءيل أقلية تملكت الأرض بمساعدة الرب، عد الكلفنييون جنوب الإفريقيين تملكهم الأرض قدرًا سماويًا. ومثل مؤلفي سفر التثنية، لم يشعر كلفنيو جنوب إفريقية بالحساسية تجاه حقيقة أن الأرض كانت مأهولة بالسكان. كان السطو على الأرض أمرًا يحتفى به بدلاً من المُساءلة وفق المقياس التاريخي العادي.

وفي احتفالات مئوية بْلَدْ رِفَر في (16 كانون الأول 1938 م) طوّر الدكتور ملان مفهوم الخروج الكبير الَثاني (Second Great Trek): فإذا كان الأفريقان سيطروا على السود في بْلَدْ رِيَفر في عام (1938 م) فهم الآن في طريقهم إلى الخروج الثاني، نحو المدن، حيث ستكون المعركة الجديدة سوق العمل:

> إنكم تقفون هنا في بْلَدْ رِيَفر على أرض مقدسة. هنا اتخذ القرار الكبير بخصوص مستقبل جنوب إفريقية، وبخصوص الحضارة المسيحية في أرضنا، وبخصوص الوجود المستمر والسلطة المسؤولة للجنس الأبيض. إنكم تقفون هنا على حدود قرنين. وراءكم، تنظرون إلى عام (1838 م) بعيون قريرة، وأمامكم، على درب جنوب إفريقية الذي لم تطأه قدم، ينتظر عام (2038 م). وراءكم تمتّد آثار عربات فرتركر، إن بْلَدْ رِيَفر يقع في المدينة (الخروج الجديد) ليس ببعيد عن مراكز الحضارة لكن رجوع الخروج، الرجوع من الريف إلى المدينة اليوم سيؤدي إلى احتكاك السود والبيض في سوق العمل نفسه وكانت حريتهم [الفرتركر] فوق كل شيء، الحرية التي يحمون أنفسهم بها عرقًا أبيض وكما لم يتبد لكم من قبل، فإنكم كما تتحققون اليوم أن سعيهم الحثيث لجعل جنوب إفريقية أرض الرجل الأبيض يوازي عشرة أضعاف عملكم (in Moodie 1975: 198 –200).

كان للعوامل اللاهوتية والتوراتية إذًا دور بارز في إرساء دعائم العقيدة العصبية الأفريقانية خلال تطورها وتكييفها ذاتها للظروف المتغيرة. من البدهي أن الدعم اللاهوتي الكتابي المهيمن، لم يمر قدمًا دون تحدٍ من داخل الكنائس الهولندية الإصلاحية. وفي الحقيقة، تم انتقاد سياسة الفصل العنصري بعنف، ولاحقًا وصمها اللاهوتيون والواعظون الذين يعملون من خلال وجهات نظر لاهوتية كتابية مختلفة بالهرطقة.

2، 2، 4) الخرافة والتاريخ والأخلاق

في أعماق التاريخ الأفريقاني لجنوب إفريقية توكيد لتفوق حضارة البيض غير خاضع للمساءلة. فقد أصرّ (الجنرال) هرتسُغ على أن «الأوربي في جنوب إفريقية مرادف للحضارة؛ واندثار الرجل الأبيض سيؤدي حتمًا إلى اندثار الحضارة» (in Moodie 1975: 261). والرجل الأسود، عند مقارنته بالرجل الأبيض البالغ، يكون طفلاً عمره ثماني سنوات في الدين وفي المعتقد الخلقي، وبلا إبداع في الأدب أو العلم، ولديه معرفة ابتدائية فحسب. مهما يكن، فقد استمرت جنوب إفريقية في سياستها القاضية بالفصل العنصري عندما كانت غالبية العالم تتحرك باتجاه معاكس، وكانت، في ثمانينيات القرن، تشكل ظاهرة فريدة من نوعها، دولة ملونة مصنّعة (L. Thompson 1985: 191).

لتدعيم نظام الفصل العنصري في عالم أصبح فيه الاختلاط العنصري هو القاعدة، كان من الضروري تكرار أساسه المعتقدي ويلفق تاريخه ويعيد تأويل خرافته. لقد أكد البيض الواثقين بأنفسهم التمييز المتأصل بين الأجناس، بصورة حتمية، على فرضية أنهم يتقدمون على السود بألف سنة، بما جعل الفصل العنصري أمرًا ضروريًا. وفيما يخص الأصول، لم يكن لدى السود مطالب في الأرض أكثر من البيض، منذ ذلك الحين الذي قدموا فيه من الشمال في حدود الوقت ذاته الذي حطّ فيه البيض رحالهم في الجنوب، وفي

كل الأحول فإن معيشتهم كانت شبه بدوية (see government–sponsored information newsletter in L. Thompson 1985: 199 –200). إضافة إلى ذلك، كان اللجوء إلى المكوّنات التاريخية، للخرافات القومية (Slagtersnek, the Great Trek, the Vow, etc) وكانت العناصر الكتابية واللاهوتية أيضًا مصوغة لخدمة الحجج الأفريقانية.

2، 2، 4، 1) تحدي جوهر الخرافات

مهما يكن من أمر، بدأ المؤرخون وعلماء علم أصول الإنسان وعلماء اللاهوت بعد الحرب العالمية الثانية بإخضاع كل جانب من جوانب الاختلاف القومي لتاريخ جنوب إفريقية إلى التمحيص، وبدأ كثيرون في رفضه. ذلك أدى إلى تدمير خرافة سلاغترزنك وإلى ترّهل قوة خرافة العهد وإلى تحطيم خرافة الأرض الخالية.

بيّن رتشرد إلفيك (Richard Elphick) أن كل أفراد الشعب الذي حاصره الهولنديون في غرب الكاب كانوا أعضاء في التركيب الوراثي نفسه للسكان الأصليين الذين عاشوا في المنطقة آلاف السنين (1977 م). أما تحديد تاريخ اللقى الأثرية وفق تقنية (الكربون 14) الذي كشف عن أوان فخارية تعود إلى العصر الحديدي المبكر (في الترانسفال 300 ق م) فقد نسف خرافة الأرض الخاوية من السكان. فقد عاش أجداد شعب جنوب إفريقية الناطق بلغة البانتو في المنطقة (1400 قم) قبل وصول الهولنديين. وقامت الجماعات البشرية بصيد الحيوانات والاسماك وحصدت النباتات الصالحة للأكل لعدة آلاف السنين. ومنذ عام (1000 قم) عاش مزارعون في كل من الناتال ومنطقة الكاب والترانسفال وسوازيلاند وشرق بوتسوانا وشمال شرق أورانج فري ستيت[6].

أخذت الخرافة السياسية لسلاغترزنك، التي نمت وترعرعت، أسطورةً

تحمل البغضاء للإنكليز، في الانحسار عندما أصبح لدى الشعبين: الناطق بالإنغليزية والناطق بالأفريقانية قضية مشتركة لمواجهة التهديد الذي تفرضه غالبية السكان السود. فمن منتصف عقد الخمسينيات (من القرن العشرين) فصاعدًا اختفت تلك الأسطورة بالفعل من الكتب المدرسية في مدارس جنوب إفريقية. وفي الثمانينيات (من القرن العشرين) استمرت الاستقصاءات التاريخية حولها لإضعافها. ولم تكن خسارة كبيرة، ما دامت أصول كراهيتها الإنغليز تعرقل الإنتاج، وما دامت خرافة غير دينية، فإن الكنائس الأفريقانية لم تشجعها ولم تروّج لها كما فعلت مع عناصر الخرافة القومية الأخرى.

استمرت معركة بْلَدْ رِيَفر والعهد (1838 م) في أن تكون الرمز الأول للهوية المسيحية الأفريقانية. لكن جامعة جنوب إفريقية عقدت مؤتمرًا في آذار (1979 م) كان أبرز المتحدثين فيه (البروفسور) فلوريس فان يارسفلد (Floris van Jaarsveld) وكان معروفًا مسبقًا، أنه سيتناول العهد بمفهوم علماني ويسأل عن بعض عناصره. وحالما اعتلى المنصة قامت جماعة من الرجال برِّشه بالقطران وحذفه بكميات من الريش. أمسكت يوجين تربلانش (Eugene Terreblanche) بمكبر الصوت وقالت محتجة: 'على أي أساس يمكن (للبروفسور) فان يارسفلد أن يستند للتشكيك في قَسَم سرل سِليَرز بأن يوم العهد سيبقى دومًا يوم الفضيلة؟' (Suday Times, 8 April 1979, in L. Thompson 1985: 280) فقد ناقشت ورقة فان يارسفلد أنه ما من طريقة لمعرفة الصياغة الدقيقة لكلمة قَسَم، إذ أنها لم تستخدم قبل عام (1864 م) ولم يكن الإفريقيان الشعب الوحيد الذي ادّعى بأن الله كان إلى جانبهم.

2، 2، 4، 2) إعادة التفكير اللاهوتي

في هذه الأثناء، كان السخط من سياسة الفصل العنصري ينمو في داخل الكنائس المسيحية، سواءً في الداخل أم في الخارج. وكانت جنوب إفريقية واحدة

من أكثر بلاد العالم 'مسيحية' حيث ينتمي (83.9٪) من سكانها و(93.8٪) من السكان البيض إلى كنيسة مسيحية، و(53) من أصل (40) وزيرًا في الحكومة ينتمون إلى واحدة من الكنائس الهولندية الإصلاحية الثلاث. وكان حوالي (49٪) من السكان البيض ينتمون إلى هذه الكنائس (40.1 ٪ منهم إلى (الكنيسة الهولندية الإصلاحية / Nederuitse Gereformeerde Kerk'NGK') و(6٪) إلى (الكنيسة الهولندية المعاد تشكيلها / Nederuitse Hervormde Kerk'NHK') و(9,2٪) إلى (كنيسة جنوب إفريقية الإصلاحية / Gereformeerde Kerk van Suid Afrika'GKSA) مع عدد من الأنغليكان (10,76 ٪ من البيض) ومثوديين (6,9٪) وروم كاثوليك (2,8٪) والبرسبتاريون (1,3٪) إلخ ويشكل الباقون (54٪) من المسيحيين البيض، وكان (3٪) من البيض من اليهود. وكانت المسيحية أيضًا الدين الرئيس للمضطهَدين، مع (69٪) من الأفارقة السود البالغ عددهم (28) مليون نسمة، وحوالي (91٪) من الملونين ينتمون إلى الكنيسة المسيحية من بينهم (28.5٪) ينتمون إلى إلى الكنيسة الإصلاحية الهولندية التبشيرية للملونين (NGSK) التي تأسست عام (1881 م) للأعضاء الملونين من ال (NGK) (see Goguel and Buis n.d.: 6 –8 for figures for 1970 and 1977). وقد دعم مجلس السنودس العام لِ(NGK) في اجتماعه العام الذي ينعقد كل أربع سنوات، سياسة التنمية المنفصلة. وكذلك الحال لدى (NHK) المحافظ جدًا في ترانسفال دعم ذلك بقوة، والانشقاق المتنامي جاء من داخل (GKSA) وهي أصغر الثلاث (De Gruchy 1979, 1991; De Gruchy and Villa Vicencio 1983[7]; Moodie 1975; Hope and Young 1981).

منذ عام (1948م) قد كانت معظم الكنائس المسيحية في جنوب إفريقية أصدرت بيانًا منفصلاً تدين فيه التشريع المقترح الخاص بالفصل العنصري. كما أكد مؤتمر روزتنفل لعام (1949 م) وهو أول تجمع مسكوني منذ وصول الحزب القومي إلى السلطة، والذي حضره عضو وفد واحد فحسب من

ال(NGK) دعم وحدة شعب الرب وأعلن أن الحاجة الحقيقية لجنوب إفريقية ليست في (الفصل العنصري) بل في (الوحدة من خلال العمل الجماعي) (De Grruchy 1979: 54 –56). كما اعترف اجتماع المجلس الاتحادي التبشيري ل(NGK) المنعقد في بريتوريا في تشرين ثاني من عام (1953 م) والذي دُعي إليه زعماء الكنيسة من الطوائف الأخرى، بوجود ثلاثة اتجاهات وسط الممثلين انعكست أيضًا في المجتمع الأوسع: أولئك الذين آمنوا بالصحة الكتابية عن الفصل العنصري؛ وأولئك الذين لم يشاركوا في ذلك الرأي بل مارسوا بعض أشكاله لأسباب نفعية؛ وأولئك الذين اقتنعوا بأن الفصل العنصري في الكنيسة كان خطأ وأن ممارسيه استحقوا اللعنة (De Gurchy 1979: 57 –58).

كان ثمة بعض الانتقاد للفصل العنصري داخل (NGK) في خمسينيات القرن العشرين عندما تم تطبيق التشريع بسرعة فائقة. وقام عالما لاهوت بارزان هما (البروفسور) بن مارس (Ben Marais) و(البروفسور) كِيت (B.B. Keet) بتقويض الأساس اللاهوتي والكتابي للفصل العنصري. ومن خلال تأملاتهما حول واقع الفصل العنصري في صوفيا تاون، قال القس الأنغليكاني ترفور هدلستُن (Trevor Huddleston) إن دوافع الفصل العنصري وقوانينه شريرة وتناقض المسيحية. فالفصل العنصري مستوحى «من الرغبة في الهيمنة بهدف الحفاظ على منزلة في التفوق الجنسي، ومن خلال عملية الهيمنة القضاء على العلاقات الشخصية التي تشكل أساس الحب نفسه. إن ذلك معادٍ للمسيح» (Huddleston 1956: 182).

عجّلت مذبحة شاربفيل في (12 آذار عام 1960 م) في خلق أزمة حادة لسياسة الفصل العنصري، في الداخل وفي الخارج، وكشفت عن انقسام بين ال(NGK) والكنائس المسيحية الأخرى، مصحوبة بدعوة مثيرة للجدل أطلقها مطران كاب تاون الأنغليكاني، يوست دوبلانك (Joost de Blank) لطرد ال(NGK) من (مجلس الكنائس العالمي / WCC). وعوضًا عن ذلك

وافق مجلس الكنائس العالمي على إجراء مشاورات حول العلاقات العرقية المسيحية والمشاكل الاجتماعية في جنوب إفريقية.

تشكل اجتماع كتسلو التشاوري المنعقد في عام (1960 م) من عشرة وفود مثّل كل واحد منها كنيسة من كنائس جنوب إفريقية الأعضاء في (مجلس الكنائس العالمي) وضمَّ ثمانية عشر مشاركًا أسود وخمسة ممثلين عن الأخير. وقد أصدرت هذه الهيئة التمثيلية بيانًا ختاميًا رفضت فيه كل أشكال التمييز العنصري غير العادلة، وتمسكت بكرامة كل البشر، وضمان الحقوق المتساوية للجماعات العرقية في جنوب إفريقية كافة، وصواب ممارسة كل المؤمنين العبادة المشتركة. وبينما رغبت الكنائس الناطقة بالإنغليزية، وهو مصطلح فضفاض استخدم لوصف الكنائس المستقلة ذاتيًا الأنغليكانية والبرسبتارية والمثدية و([كنيسة الكونغرشونال Congregational Churches]) في أن تذهب القرارات إلى أبعد من ذلك، رفضها وفد ال(NHK). لكن السؤال الحقيقي كان كيف ستكون ردة فعل مجلس السنودس لـ(NGK)؟ وبعد النقد العنيف الذي وجهته الجماعات المحافظة داخل الكنيسة رفض كل من سينودس الكاب وسينودس الترانسفال القرارات، وانسحبت ال(NGK) من مجلس الكنائس العالمي.

على الصعيد الدولي، أضحت الكنيسة المسيحية متعايشة مع التحدي الذي فرضته العنصرية على العقيدة المسيحية. فأصدر مجلس الكنائس العالمي والكنائس الأعضاء فيه سيلاً من القرارات المسكونية والبيانات وبرامج العمل ضد العنصرية منذ عام (1937 م) (انظر منشورات برنامج مجلس الكنائس العالمي في مواجهة العنصرية لعام (1986 م) (WCC 1986)). كما دان المؤتمر الرابع لمجلس الكنائس العالمي المنعقد في مدينة أوبسالا بالسويد في عام (1968 م) العنصرية، وخاصة العنصرية البيضاء لأشخاص من أصل أوربي التي تؤهّل كل الشعوب البيضاء لموقع السيطرة والامتياز، بينما تقر بالدونية

الملازمة لكل الشعوب السوداء، خاصة من هم من أصل إفريقي، وهو ما يسوغ إخضاعهم واستغلالهم (in WCC 1986: 35). ودان المؤتمر الخامس لمجلس الكنائس العالمي المنعقد في نيروبي عاصمة كينيا في عام (1975 م) العنصرية كونها:

> خطيئة بحق الرب وبحق البشر. إنها منافية للعدالة ولمحبة الرب التي تكشفت في يسوع المسيح. إنها تحطم الكرامة الإنسانية لكل من العنصري والضحية. وعندما يمارسها المسيحيون فهي تكذب العقيدة التي نؤمن بها وتقضي على مصداقية الكنيسة في رؤيتها يسوع المسيح. لذلك، نحن ندين العنصرية بكل أشكالها في داخل الكنيسة وفي خارجها (WCC 1986: 533).

ومضى المؤتمر في الاعتراف بتواطؤ الكنيسة الواعي واللاواعي في الممارسات العنصرية، وبإخفاقها في استئصالها حتى من داخل جسمها.

وفي عام (1976 م) كررت اللجنة المركزية لمجلس الكنائس العالمي معارضة المجلس للفصل العنصري والعنصرية كونهما «يتعارضان مع الإنجيل ولا ينسجمان مع طبيعة كنيسة المسيح وينتهكان حقوق الإنسان الأساس» ودانت المناورة المخادعة لحكومة جنوب إفريقية في الإبقاء على الفصل العنصري وتثبيته عن طريق خلق [دولة] ترانسكاي'مستقلة'. وطالبت الكنائس الأعضاء بفضح سياسة البانتوستان الشريرة (in WCC 1986: 59). وفي السنة اللاحقة شجبت اللجنة المركزية المظالم السيئة المفضوحة، التي تمارسها عن طريق الحكومات والمضطهدين الأقوياء في جنوب إفريقية باسم 'الحضارة المسيحية' بصفتها تجديفًا (See WCC 1986: 64). وردًا على عنصرية الثمانينيات عدّ المؤتمر الدولي الاستشاري 'للكنائس' للرد على العنصرية المنعقد في عام (1980 م) العنصرية رمزًا للخطيئة وجب على كل

من يقف إلى جانب المسيح محاربتها علانية، ومرة أخرى، أعربت الكنيسة عن أسفها وندمها لتأخرها في الوصول إلى هذه الحقيقة في وقت متأخر جدًا (in WCC 1986: 74).

وقد تناول المؤتمر السادس لمجلس الكنائس العالمي المنعقد في مدينة فانكوفر (Vancouver) بكندا في عام (1983 م) من جملة أمور أخرى، العنصرية المشرعنة في جنوب إفريقية. وكرر معارضة المجلس الفصل العنصري، ودعا المسيحيين جميعًا إلى الوقوف في وجهه.

> ينصب الفصل العنصري الحواجز عالية، وينكر كمال الحياة في المسيح. المسيحيون والكنائس مدعوون إلى طاعة يسوع المسيح حياة العالم، وإلى الحفاظ على استقامة الكنيسة ومعارضة الفصل العنصري بكل أشكاله، ودعم المكافحين لخطيئة هذا النظام الجائر، وشجب أي تسويغ لاهوتي للفصل العنصري بصفته ابتذالاً هرطوقيًا للإنجيل (par. 2 of the Preamble to the Statement on Southern Africa, in WCC 1986: 85).

وقد اعترفت الكنيسة، على خلفية الاضطهاد، بعدم توافر إمكانية تفادي مواجهة مع الحكومة (par. 5 in WCC 1986: 85). وورد في توصياتها أن الجمعية العمومية لمجلس الكنائس العالمي: «تكرر إيمانها بأن الفصل العنصري يدينه إنجيل يسوع المسيح حياة العالم، وأن أي لاهوت يدعمه أو يتغاضى عنه هو هرطقة» (in WCC 1986: 87) ودعت إلى تفكيك الفصل العنصري (Resolution [h], in WCC 1986: 88).

وفي داخل جنوب إفريقية، أصدرت (NGK) في هذه الأثناء وثيقتين كنسيتين هما: ([العلاقات الإنسانية في جنوب إفريقية] Human Relations in South Africa (1966)) و([العلاقات الإنسانية والمشهد جنوب الإفريقي

في ضوء الكتب المقدسة] Human Relations and the South African Scene in the Light of the Scripture 1974). ودون تقديم أي مسوغ لإدعاءاتها، افترضت الوثيقة الثانية، مثلها مثل بقية بيانات (NGK) أن سلطة ‹الكتاب› تحتوي على مبادئ تقريرية لتوجيه مناحي الحياة كافة. وأكد النص، في الوقت نفسه، أن الجنس البشري كان بجوهره واحدًا ومتساويًا أصلاً، وأن التنوع العرقي يطابق أساسًا إرادة الرب: «إن نظامًا سياسية قائمًا على التنمية الذاتية أو المنفصلة للمجموعات السكانية المختلفة يمكن أن يسوغ كتابيًا» (par. 49.6) ورفض ال(NGK) بعدئذٍ، الظلم والتمييز العنصريين من حيث المبدأ، لكنه أكد سياسة التنمية المنفصلة. وبموجب مثل هذا التأويل، يصبح ‹الكتاب› أحد أشكال ‹نبوءة العرافة› لنصوص مصحّحة، يمكن استخدامها الانتقائي أن يثبت صحة نهج سياسي معين؛ في هذه الحالة تمّ استخدام حوالي خمسين نصًا دعمًا للفصل العنصري باعتماد خاص على ما هو مفضل من النصوص المنتقاة التالية: (التكوين 1: 28، و11: 1 – 9 ؛ والتثنية 23: 8 – 9 ؛ وأعمال 2: 5 – 11، و17: 62) ‹Vorster 1983: 96–99›. ويبيّن بكس (Bax) إلى أي مدى كانت هذه المناشدات غير مقنعة ‹1983: 32–114› وإلى أي مدى يمر هذا الكلام عن المقاطع الكتابية الأخرى التي تعزّز وحدة شعب الرب وتكامله أو كيف يتم تجاهله ‹1983: 40–133›.

خلال الستينيات والسبعينيات اتخذ لاهوتيون وقساوسة من الكنيسة الهولندية الإصلاحية من داخل ال(NGK) مواقف شجاعة ضد سياسة الحكومة. كما جاءت معارضة الفصل العنصري من مصادر إصلاحية أخرى أيضًا، خاصة في هولندا، أدت إلى قطع العلاقات في عام (1978 م) بين ال(NGK) و ال(Gereformeerde Kerken) في ذلك البلد. وقد كان مجلس كنائس جنوب إفريقية أصدر بيانًا في عام (1968 م) أكد فيه أن الفصل العنصري والتنمية المنفصلة ينافيان الإنجيل المسيحي. كما يلحظ المرء في ذلك

الوقت أيضًا، بدء تأثر اللاهوت الأسود لجنوب إفريقية بأفكار جيمس كونِ (James Cone). وقد استهدف اللاهوت الأسود، في نطاقه جنوب الإفريقي، إيقاظ وجدان السود وإحساسهم بكرامتهم وهويتهم. وقد ركّز ذلك اللاهوت، وهو يضع نصب عينيه (الكتاب) على نموذج الخروج، أو على الأقل على النصف الأول منه، وعلى رسالة المسيح التي تمثل إلهًا يقف إلى جانب المضطهدين. وبينما يلحظ المرء الحذر في استطلاعات أبكنغ (Ukpong 1984) فإن اللاهوت الأسود أصبح عاملاً هامًا في تغير الرؤى من خلال كتابات ألن بساك (Allan Boesak 1976, 1984) وتكتسو مفكنغ (Takatso Mofokeng 1983) وغيرهما، وبشكل خاص القيادة الساحرة للمطران دزمند توتو.

كثّف مجلس كنائس جنوب إفريقية في الثمانينيات من معارضته الفصل العنصري تحت قيادة سكرتيرها العام توتو الذي كان مطرانًا في ذلك الوقت؛ وكان عام (1982 م) عام أزمة الكنيسة. ففي حين انسحبت ال(NGK) من مجلس الكنائس العالمي في (1960 م) حافظت على عضويتها في (التحالف العالمي للكنائس الإصلاحية/ World Alliance of Reformed Churches) لكن عندما أعلنت تلك الهيئة، في بيان صريح عنوانه ([العنصرية وجنوب إفريقية] Racism and South Africa Ottowa, 1982) أن الفصل العنصري هرطقة واتهمت الكنائس الأفريقانية بـ(الهرطقة اللاهوتية) علّق التحالف العالمي لكنائس الإصلاحية عضوية (NGK) و(NHK) وانتخبت رئيسًا لها ألن بساك، عضوًا في (NGSK). وفي وقت لاحق من ذلك العام انضمت كنيسة بساك إلى مجلس كنائس جنوب إفريقية.

أصدرت ال(NGSK) مسوّدة (موقف الإيمان / Status Confessionis) في عام (1982م) أعلنت فيها أن الفصل العنصري وثنية وأن تسويغه اللاهوتي هرطقة، وقامت بنشرها في عام (1986 م) متحدية لاهوت الفصل العنصري ل(NGK). لكن القوى المحافظة حافظت على سيطرتها على ال(NGK) في

المجلس العام للسنودس في تشرين أول عام (1982 م). وكانت معارضة التمييز العنصري تتصاعد في ذلك الوقت في الكنائس 'الناطقة بالإنغليزية' والكنيسة الكاثوليكية والكنيسة اللوثرية، وكذلك داخل قطاعات بارزة من ال (NGK) (see e.g. De Gruchy 1979; Hope and Young 1981; Regehr 1979).

دل نشر ([وثيقة كايروس] The Kairos Document) في الخامس والعشرين من أيلول عام (1985م) ونشر طبعتها الثانية المنقحّة بعد مرور سنة، على ذروة التعليق اللاهوتي الأصيل على الموقف السياسي الذي أصبح من المتعذر ضبطه. وقدم ذلك نقدًا للأنماط اللاهوتية السائدة للكنائس 'لاهوت الكنيسة' واقترحت الوثيقة كتابًا مقدسًا ولاهوتًا واحدًا بديلاً علق عليهما الكاتبان آمالاً في إحداث تغيير حقيقي على مستقبل جنوب إفريقية. وقد انتقدتا [الوثيقتين] 'لاهوت الدولة' للفصل العنصري بسبب سوء استخدامها مفاهيم (الكتاب) ونصوصه لتحقيق أغراضها الخاصة بها. وادّعتا بأن نقد الفصل العنصري الحذر الذي رعته الكنيسة اللاهوتية كان سطحيًا وذا أثر عكسي، إذ وظّفت الوثيقة الأفكار المجوجة عن المصالحة والعدالة وسياسة عدم العنف دون أن تكلف نفسها عناء تحليل سمة العصر بعمق. كما أنها شددت على أن لا سلام دون عدل، وأن بعض الصراعات كانت بين طاغية عنيف مدجج بالسلاح، ومضطهد عاجز عن حماية نفسه:

> ليس ثمة أي إيحاء في (الكتاب) أو في التقليد المسيحي بمصالحة بين الخير والشر وبين الرب والشيطان. من المفروض علينا أن نقضي على الشر والظلم والاضطهاد والخطيئة، لا أن نتفاهم معها. يفترض بنا أن نعارض الشر ونواجهه ونرفضه، وألا نحاول تجرع الشيطان» (The Kairos Document 3.1).

إن مطالبة السود بالانغماس في المصالحة دون تحقيق العدل يعني الطلب إليهم أن يكونوا شركاء مع مضطهديوهم. إن السلام الذي عرضه العالم كان مجرد 'وحدة تسيئ للحقيقة وتغطّي على الظلم والاضطهاد وتحركها الأنانية بشكل كامل'.

> لكي يكون زعماء كنيستنا صادقين مع (الكتاب) عليهم تبني لاهوت كتابي يقوم على المواجهة المباشرة مع قوى الشر بدلاً من لاهوت تصالحي مع الخطيئة ومع الشيطان (The Kairos Document 3.1).

وقارنت الوثيقة بين حالة القمع والظلم والسيطرة بعنف المغتصِب، وأعمال المقاومة العامة والدفاع عن النفس بالقوة الجسدية التي تستخدمها المرأة في مقاومة المغتصِب، وقبلت استخدام القوة دفاعًا كأهون الشرّين. كما انتقدت فذلكة قيادة الكنيسة القائلة إن نظام الفصل العنصري كان سلطة شرعية وادعت أن حياده قدم دعماً ضمنيًا للمضطهد (3: 3). يجب أن يكون للكنيسة اللاهوتية فهم كاف بالسياسة وبالاستراتيجية السياسية، وعليها أن تمد مفهومها للخلاص ليغطي الأحوال السائدة هنا وفي هذا الوقت (3: 4).

نقطة انطلاق اللاهوت النبوئي يجب أن تكون معاناة الاضطهاد والاستبداد. ومع أن طبيعة اللاهوت النبوئي أن يكون دومًا صداميًا، عليه أن يقدم أملاً. عليه أن يسمي خطيئة الفصل العنصري 'إساءة للرب' لكن في الوقت نفسه أن يعلن أيضًا الأخبار الطيبة حول التحرر المستقبلي (4: 1). إن الأزمة الجنوب إفريقية هي الاستبداد ووجود نظام استبدادي معاد للصالح العام بشكل مبدئي ودائم، ممثلاً، عن قصد أو دون قصد، قضية آثمة ومصالح غير عادلة (4: 3). إن النظام الاستبدادي، مع أنه حكومة أمر واقع، لا يملك أية شرعية خُلقية. إن الفصل العنصري يمثل نظامًا مستبدًا عدوًا ليس للشعب فحسب، بل للرب أيضًا، ولذلك وجب الإطاحة به (4: 4). على الرغم من ذلك، يجب المحافظة على

رسالة الأمل، ووجب أن يدرك المضطهِدون أعمال النظام الشريرة الشيطانية وأن يطلب إليهم التوبة والاعتذار (4: 6).

ولأن غالبية الكنيسة كانت من بين المضطهَدين، وجب على من بقي إلى جانب المضطهِد العبور للمشاركة في النضال من أجل مجتمع عادل. بل أكثر من ذلك، على الكنيسةِ ألا تتعاون مع نظام طاغية، وألا تقوم بأي عمل من شأنه أن يمنح الشرعية لإدارة غير شرعية خلقيًا. عليها أن تكون مستعدة لمعصية الدولة لكي تطيع الرب. على الكنيسة أن تتحدى وتلهب حماس الشعب باستخدام مثال الصليب، بدلاً من أن تكون معقلاً للحذر والاعتدال (5: 5 – 6).

كان للوثيقة وقع كبير في مناطق السود. وكذلك لأسلوبها في طرح اللاهوت، اكتشف فيها الناس العاديون انعكاسًا للاضطهاد الذي يمارس بحقهم، وكان لها أثر عميق، ليس في داخل البلاد فحسب، وإنما في الخارج أيضًا (see e.g. McAfee Brown, 1990). والتزاما منها بإملاءات التقاليد الإصلاحية، فقد كان لجوؤها إلى النصوص المقدسة جوهريًا، لكنه على نحو مألوف وانتقائي. فعلى سبيل المثال، عند اللجوء إلى قراءة تاريخية نقدية لرومة (31: 1 – 7) ونقد حزقيال (13: 10 – 14) فإنها تتجنب التعامل مع تقاليد الروايات الخماسية التي ترفض تدمير السكان الأصليين، والواردة في سفر يشوع الذي يتحدث عن تفاصيل تنفيذ ذلك (الفصل الثاني). بدلاً من ذلك فإنها تجد ملاذًا في القراءة الانتقائية لأدبيات الأنبياء والحكمة (خاصة المزامير). وفي مجال الإشارة إلى العنف الكتابي فإنها تستعين بعلاقة مع أعداء بني إسرءيل (الفصل الثالث). وعند تناولها المعاناة والاضطهاد في العهد القديم، فإنها تحصر نفسها في الاضطهاد الذي ابتلي به بنو إسرءيل على أيدي المصريين ومختلف ملوك الكنعانيين إلخ (الفصل الرابع).

وفي تناولها طروحات ‹الكتاب› حول التحرير والأمل، اختار المؤلفون الفقرات التي تقدم الاضطهاد على أنه عمل آثم وشريّر (مثال ذلك حالة

عبودية بني إسرءيل في خرافة الخروج (الخروج 3: 7) وفي عدد من مقاطع سفر المزامير (المزامير 74: 14، و9: 4، و10: 18، و 103: 6) لكنها تحذف أية إشارة إلى الفتح المفوض سماويًا لأرض الميعاد وللمعاملة التي سيلقاها الكنعانيون وآخرون. هناك استعانة بمواعظ المسيح (لوقا 4: 18 – 19) ولدعوته الغني لكي يتوب. وهي تشدد على أن رسالة المسيح، على الرغم من وجود الشرّ، تدعو إلى تحوّل المواقف الخرفاء والشريرة إلى مواقف خير، حيث تجيء مملكة الرب وتعم. والخير والعدل والمحبة سينتصران في النهاية عندما تُمسح كل الدموع (رؤيا يوحنا 7: 14) ويرعى العجل والشبل معًا (إشعيا 11: 6) السلام الحقيقي والأمل ليسا أمرين مرغوبين فحسب بل هما مكفولان (5: 4). مع ذلك، وعلى الرغم من لغته التحريرية الطنانة، فإن التأويل الكتابي ([الوثيقة كايرُس] The Kairos Document) هو شكل من أشكال التثبيت النّصّي، مع تأكيد التقاليد التي تدعم قضية فقراء بني إسرءيل. إنها لم ترتقِ إلى تحديات قراءة الكتب المقدسة بعيون الكنعانيين.

2، 2، 5) خلاصة

كانت الخرافة السياسية القومية الأفريقانية التي تم تلفيقها عند نهاية القرن التاسع عشر بدأت بالانهيار. لاحظنا كيف تم اختلاق القومية الأفريقانية وكيف أن الخرافات السياسية آزرتها وحوّرتها لكي تعزز أهدافها، وكيف أن كل عنصر مكوّن لخرافة القومية لم يصمد أمام محك الاستقصاءات (الأنثروبولجية) والتاريخية. وأن خرافة الأرض الخالية لشعب بلا أرض تم دحضها من خلال الدليل على وجود سكان أفارقة في المنطقة منذ الحقبة المبكرة لقيام المسيحية. وأن البوير الذين حملوا السلاح ضد حكومة مستعمرة الكاب في عام (1815 م) لم يكونوا أبطالاً بل منحرفين. وأن الظروف الغامضة التي صدر فيها القَسَم في عام (1838 م) جعل من التعويل على

التاريخ أمرًا مشكوكًا فيه. إضافة إلى ذلك، فإن كل المؤرخين الذين أرّخوا عمليًا للقرن التاسع عشر يرفضون الآن النظرة السائدة بأن الأفريقان الذين شاركوا في النزوح الكبير عدّوا أنفسهم مخوَّلين بطرد السكان السود الأصليين، مقتدين ببني إسرائيل الذين قدمتهم الروايات التوراتية بأنهم حصلوا على تفويض سماوي بتطهير أرض كنعان من سكانها[8]. وأكثر من ذلك، تم نبذ الأساس (البيولوجي) للعنصرية والنظريات البدائية حول التمييز العنصري والتشديد على أن الإمبريالية والعنصرية القائمتين فقط على الفوارق العرقية كانتا مرفوضتين دوليًا على نطاق واسع، وأن تلك الخرافة جعلت من ممارسة العنصرية عمليًا أمرًا مقتصرًا على جنوب إفريقية.

في المجتمع جنوب الإفريقي، حيث يقوم المجتمع على ائتلاف بين الدين والدولة، قدّم الدين مرجعية متفوقة من أجل ممارسة السيادة السياسية. على كل حال، ففي حين دعم اللاهوت الإصلاحي الهولندي السائد ركائز الفصل العنصري فإن الهجوم اللاهوتي والتوراتي ضدها أضعف قابلية نموها لمدة أطول. فالنموذج العنصري كان بمجمله واقعًا تحت تأثير توترات دائمة عند جهات عدة، ليس أقلها في أوساط البيض، بما فيها الأفريقان. وهكذا، كان على عناصر الخرافة القومية مواجهة تحدي المعلومات الجديدة التي قدمّها علم الآثار والدراسات التاريخية والاكتشافات العلمية ومعاودة التفكير الكتابي واللاهوتي. وبذلك صارت القومية الأفريقانية أكثر فأكثر غير آمنة، فكريًا وخلقيًا أيضًا.

عندما تضعف الاستقصاءات التاريخية وغيرها مزاعم الخرافات المؤذية، تتولد مسؤولية زعزعة الثقة بها لضمان عدم استخدام الاختلاقات الزائفة عن الماضي بأسلوب مُضِرّ. قبل الكتابيون مثل هذه المسؤولية ببعض من التردد. فعلى سبيل المثال، يصِل دايست في دراسته إلى:

> ربما احتوى سفر التثنية، على عقائد خطيرة وبالتالي ربما يكون سفرًا خطيرًا إلى حد بعيد، لعل الخطر الأكبر يكمن في قراءة قارئيه قراءة لانقدية. فالتاريخ المأساوي لجنوب إفريقية ما زال يهدد بكارثة قومية نتيجة التفسيرات الكتابية، وهذه المأساة ليست نتيجة الأساليب التأويلية الخاطئة أو الخطيرة بل نتيجة الافتقار إلى المعرفة الذاتية النقدية من جانب المؤولين. فالتجربة جنوب الإفريقية تشير إلى الأهمية النقدية الثقيلة على القارئ الموجه بمفاهيم تأويلية وخلق وعي نقدي عن تاريخية أي قطعة أدب وأي شكل من أشكال التفسير، وبالتالي عن خُلقية التفسير» (deist 1994: 28 –29).

فبينما يعطي دايست مزيدًا من التوكيد على القضية التي يقدمها نص (الكتاب) إلى القارئ، فإنه يتردد بالتسليم بأن سفر التثنية بحد ذاته هو سفر خطير لأنه يؤكد الميول العنصرية وكراهية الغرباء والعنف ومبدأ القوة وكأنها إرادة الرب. ويتعامل مع المسألة بتبرئة المؤلفين الكتابيين بأن ينسب للقارئ وحده أي نزعة خُلقية مشكوك فيها.

يلامس مفكنغ جوهر الموضوع، عن طريق عكسه تجربة السود. فالشعب الأسود في جنوب إفريقية يشير إلى ثلاث حقائق مترابطة جدليًا:

> لقد دلوا على الموقع المركزي الذي شغله (الكتاب) في عملية الاستعمار القائمة حتى الآن والاضطهاد القومي والاستغلال. ويعترفون أيضًا بالتناقض الذي يتعذر فهمه بأن تكون مستعمرًا من قبل أناس مسيحيين مع أنك تحولت إلى دينهم وقبلت بالكتاب المقدس، وهو أداتهم العقدية في الاستعمار والاضطهاد والاستغلال. ثالثًا، كما عبّروا عن التزام تاريخي مقبول من جيل واحد لينتقل إلى جيل آخر، وهو الالتزام بالقضاء على استغلال الإنسان من إنسان آخر (Mofokeng 1988: 34).

ويمضي قائلاً:

> عندما يرى السود المسيحيون كل هذه الجهود المحافظة والرجعية ويسمعون أن الاقتباس من «الكتاب» يستخدم في دعم القضايا الرجعية، يدركون أن «الكتاب» بحد ذاته هو مشكلة خطيرة لأولئك الذين يرغبون في أن يكونوا أحرارًا (1988: 37).

يؤكد مفكنغ (Mofokeng) وجود تقاليد متعددة في «الكتاب» أقحمت نفسها فقط بالتفسيرات القمعية وبالاستخدامات القمعية تحديدًا بسبب من طبيعتها القمعية. ويمضي في القول إن أي محاولة ل" حماية " أو " انتقاء " هذه النصوص القمعية إنما يخدم فقط مصالح الطغاة. ويضيف أن الشبان السود عرفوا «الكتاب» وثيقة جائرة بطبيعتها وفي جوهرها، وهو يدعو إلى تنحيتها جانبًا (Mofokeng 1988: 38)[9].

2، 3) الاستعمار وفلسطين

إن منبت العناصر الموجودة داخل العقيدة الواسعة للصهيونية[1] ليس أقل تعقيدًا من القومية الأفريقانية. وبينما تشترك العقيدتان في خصائص كثيرة، إلا أنهما تمثلان مواقع اجتماعية مختلفة. ومن المثير أن نستقصي ما إذا كان المؤرخون الصهاينة اختلقوا التاريخ اليهودي بطريقة شبيهة لما شاهدناه في حالة أصحاب العقيدة الأفريقان. ففي حالة الصِّهْيَوْنِيَّة سيكون لِ ‹الكتاب› دور خاص، إذ مهما كان التسويغ الذي ساقه المستوطنون الأوربيون في أمريكا الجنوبية وجنوب إفريقية في نشره ميثاقًا مشروعًا لاستيطانهم الاستعماري، يبدو أن اليهود يحتاجون إلى دفاع أقل. فالاستعانة الصريحة بِ ‹الكتاب› في تدعيم العصبية الصِّهْيَوْنِيَّة، لم تكن بارزة منذ البدايات حتى عشية حرب حزيران (1967 م). لكن استقصائي سيشير إلى أن فكرة اختلاق خرافات قومية عن الأصول تساعد في فهم طبيعة نص ‹الكتاب› نفسه. ومع أن هذه الدراسة

نقد خلقي للكتاب والاستعمار، فمن الضروري تأسيس السياق الاجتماعي الذي تتم فيه المناقشة. لذلك، وكما في الأمثلة الأخرى، من المفيد استعراض التطورات منذ ولادة الصِّهْيَوْنِيَّة حتى يومنا هذا.

2، 3، 1 المرحلة المبكرة للصهيونية (1896 - 1917 م)

مع أن تيودور هرتسل (1904 – 1860 م) لم يكن أول من رسم خططًا لهجرة اليهود من أوربا إلى فلسطين، ولم يكن أول من اقترح إنشاء دولة لليهود، إلا أنه كان الشخص الذي خطط بشكل منظم للارتقاء بالفكرة ووضعها موضع التطبيق، وما كان لأحد أن يضاهيه في اهتمامه من أجل تنفيذها عمليًا. لذا فمن الملائم، إذًا، أن نتفحص حلمه الطوباوي واستراتيجيته لتحقيقه.

شغل هرتسل نفسه بالمسألة اليهودية منذ بداية عام (1881 م) أو (1882 م) (Herzl 1960, 1: 4)[2] وفكر مليًا في أثناء وجوده في فيينا بتحويل اليهود بشكل جماعي إلى الكاثوليكية حلاً لمشكلة كون المرء يهوديًا في مجتمع أوربي (Herzl 1960, 1: 7). وفي عام (1895 م) حكم على الجهود المبذولة للقضاء على اللاسامية بأنها غير مجدية (Herzl 1960, 1: 6). وقد كان وضع المسودة الأولى لكتابه (Der Judenstaat [دولة اليهود]) بين شهري حزيران وتموز عام (1895 م). وفي السابع عشر من تشرين الثاني شرح أفكاره للدكتور ماكس نورداو (Dr Max Nordau) في باريس الذي تفاعل معها بحماس[3]. فالإذلال العلني لليهودي الإلزاسي وعضو هيئة الأركان الفرنسية العامة، الكابتن درايفوس (Captain Dreyfus) الذي دين خطأً بتهمة بيعه أسرارًا عسكرية إلى الألمان (5 كانون الثاني عام 1896 م) أومأت إلى هرتسل لوضع حد لمشروع دمج اليهود في المجتمعات الأوربية وثبتته صهيونيًا. وبتاريخ السابع عشر من كانون الثاني (1896 م) نشرت مجلة (Jewish Chronicle [جوِيش كرُنكل]) مقالة: ([حل المسألة اليهودية]

Solution of the Jewish Question). كانت الافتتاحية ذات طبيعة تشكيكية: «من الصعب أن نتوقع مستقبلاً عظيماً لمخطط ناتج من اليأس». وفي شباط نشر هرتسل البيان الكامل لبرنامجه.

2، 3، 1، 1) الرؤيا ودعاماتها

انطلق هرتسل من أن حل المسألة اليهودية يمكن أن يتحقق فقط من خلال «بعث الدولة اليهودية» (1988: 69)[4]. كما أصر على أن اليهود يشكلون شعبًا واحدًا (pp. 76, 79) وتحدث عن القومية المميزة لليهود (P. 79) فأينما وجد اليهود كان مصيرهم الاضطهاد (pp. 75-78). كانت معاداة السامية عند هرتسل مسألة قومية، أكثر منها قضية اجتماعية وحقوقًا مدنية أو دينية، ويمكن حلها فقط بجعلها مسألة سياسية عالمية (p.76).

مع أن لجوء هرتسل للباعث الديني كان خفيفًا، إلا أنه استعان بعبارة: «العام القادم في أورشليم» (p. 82). وكان جوهر خطته «السيادة التي ستمنح لنا على جزء كاف من أرض المعمورة ذي حجم يفي بإرضاء المتطلبات المحقة لأي أمة» (p. 92). وبإمكان اليهود الاعتماد على حكومات كل البلاد التي تعاني عداء السامية لمساعدتهم في الحصول على تلك السيادة (p. 93). وقد تطلَّع إلى القوى العظمى لتسمح بسيادة يهودية على قطعة محايدة من الأرض. وبإمكان اليهود أن يجلبوا فوائد ومزايا متعددة إلى مالكي الأرض الحاليين لأن قيام دولة يهودية سيعود بالنفع أيضًا على البلاد المجاورة لها (p. 95). وعندما ناقش ما إذا وجب إقامة الدولة في الأرجنتين أو في فلسطين قال: «إن فلسطين هي وطننا التاريخي الذي نتذكره على الدوام. إن اسم فلسطين تحديدًا سوف يجذب شعبنا بقوة دفع عجيبة» (p. 96).

ستكون الدولة اليهودية «جزءًا من المتراس الأوربي ضد آسيا، ومخفرًا متقدمًا للحضارة في مواجهة البربرية» (p. 96). وأضاف هرتسل: «سيبدو

الهيكل مرئيًا من مسافة بعيدة جدًا، ذلك أن ديننا القديم هو الذي حافظ علينا وأبقانا معًا» (p. 102). وناشد الحاخامات تقديم دعمهم، وتوقع أن تكون دعوة اليهود للهجرة صعبة (p. 129). وأكد جازمًا :«إن عرق مجتمعنا خاص ومتميز، لأننا مرتبطون سوية من خلال إيمان آبائنا فحسب» (p. 146). لكن الدولة اليهودية لن تكون (ثيوقراطية):«سنبقي على كهنتنا داخل حدود معابدهم، بالطريقة نفسها التي سنبقي فيها جيشنا المحترف داخل معسكراته» (ebenda)[5]. وكانت كلمات هرتسل الأخيرة:

> أعتقد أن جيلاً رائعًا من اليهود سوف يبرز للوجود، ولسوف تبرز المكابية مرة أخرى، فاليهود الراغبون في دولة سيحصلون عليها. وسوف نعيش أخيرًا أحرارًا على ترابنا ونموت بسلام في بيوتنا. بتحررنا سيتحرر العالم الذي سيزداد ثراؤه بثرائنا، ويمجد بعظمتنا. وبمقدار ما نسعى من أجل تحقيق رفهنا، سوف يتفاعل بقوة وبنفع لخير الإنسانية» (pp. 156-57).

قوبلت مقترحات هرتسل بمعارضة ملحوظة، على الأقل من كبير حاخامي فيينا مُرتس غدمن (Rabbi Moritz Güdemann) الذي أكد أن اليهود ليسوا أمة، وأن الصِّهْيَوْنِيَّة تتعارض مع تعاليم اليهودية[6]. أما من الجانب الصهيوني فلم يجد منتقدوه إلا القليل من اليهودية في الدولة التي كان يتخيلها. وكانت تكتيكات هرتسل ستقوم على تعبئة اليهود، وفي الوقت نفسه التفاوض مع القوى الإمبراطورية، والاستعمار. وسيكون من الضروري القيام بمفاوضات دبلوماسية مكثفة على أعلى مستوى (11 May 1896, Herzl 1983-96: II, 340-41). وقد حظي بلقاء كل من السلطان والقيصر والبابا والملك فيكتور عمنويل (Victor Emmanuel) وتشمبرلن (Chamberlain) والقياصرة البارزين والعديد من الرموز السياسية الأخرى.

اعترف هرتسل بأن مفاهيم (الشعب المختار) و(العودة إلى أرض الميعاد) ستكون عوامل مقنعة في تعبئة الرأي العام اليهودي، على الرغم من حقيقة كون الصهاينة البارزين إما غير متدينين أو ملحدين أو من اللاأدريين. وبتاريخ السادس من آذار عام (1897 م) قرر (اتحاد صهيون / Zionverein) الدعوة لعقد المؤتمر الصهيوني في مدينة ميونخ في شهر آب، إلا أن يهود المدينة رفضوا استضافة المؤتمر. فقد شجب الحاخامات، الذين يمثلون جميع أطياف الرأي العام، الصِّهْيَوْنِيَّة على أنها تعصُّب وتناقض الكتب المقدسة اليهودية، وأكدوا ولاءهم لألمانيا. بل أكثر من ذلك، دانت اللجنة التنفيذية لمجلس الحاخاميين الألمان بشكل رسمي وعلني 'جهود ما يسمى بالصهاينة من أجل خلق دولة قومية يهودية في فلسطين' كونها مناقضة للكتاب المقدس (Vital 1975: 336).

عقد هرتسل المؤتمر الصهيوني الأول في الفترة الممتدة ما بين التاسع والعشرين والحادي والثلاثين من شهر آب عام (1897 م) في مدينة بازل [السويسرية]. وفي اليوم الذي سبق المؤتمر حضر هرتسل، مع أنه غير متدين، الصلاة في كنيس، بعد أن تم إعداده لتلاوة الشريعة (Vital 1975: 355). وأعلن في خطابه، أن هدف المؤتمر وضع حجر الأساس للبيت الذي سيؤوي الأمة اليهودية، والتعجيل في تقدم مصالح الحضارة:[7]

> إنه لمن مصلحة الأمم المتحضرة أكثر فأكثر وللحضارة بشكل عام أن تقام محطة متمدينة على أقصر طريق يؤدي إلى آسيا. المحطة هي فلسطين، ونحن اليهود حماة رايات المدنية مستعدون للتضحية بممتلكاتنا وأرواحنا من أجل قيامها.. الصِّهْيَوْنِيَّة تسعى لضمان وطن للشعب اليهودي في فلسطين معترف به علنًا وآمن شرعيًا.

كما شكل المؤتمر أيضًا المنظمة الصِّهْيَوْنِيَّة العالمية، وتبنى في اليوم الأخير

الاقتراح من حيث المبدأ بتأسيس صندوق للاستحواذ على أراض يهودية ستكون غير قابلة للتصرف ولن يكون بالإمكان بيعها، حتى لأفراد يهود؛ يمكن تأجيرها فقط لفترات لا تزيد عن تسعة وأربعين عامًا حدًا أقصى (in Lehn 1988: 18) لأن التسعة والأربعين عامًا تعكس المصدر السماوي لاستحواذ الأراضي (سفر اللاويين 25)[8].

تصور هرتسل أن القوى الأوروبية سوف تؤيد الصِّهْيَوْنِيَّة من أجل مصلحتها، الذاتية والإمبريالية، لكي تتخلص من اليهود ومعاداة السامية ولتستغل التأثير اليهودي المنظم في التصدي للحركات الثورية. فبعد انتهاء المؤتمر كتب هرتسل في مفكرته (3 أيلول):

> إذا طلب مني أن ألخص المؤتمر في جملة، سوف أحترس من البوح بها علنًا، ستكون على هذا النحو: في بال أقمتُ الدولة اليهودية. فلو قلت هذا بصوتٍ عال اليوم، فسوف أستقبل بسخرية عارمة. ربما سيتعرف عليها كل الناس في غضون خمس سنوات، وفي غضون خمسين سنة بكل تأكيد» (Herzl 1960, 2: 58).

حط هرتسل وفريقه الرحال في يافا في السادس والعشرين من شهر تشرين الأول عام (1898 م) وجال في المستوطنات اليهودية في فلسطين. تركت القدس انطباعًا سيئًا للغاية في نفسه، برواسبها العفنة المتراكمة طوال ألفي عام سنة من الممارسات اللاإنسانية وعدم التسامح وانتشار روائح القاذورات الكريهة في شوارعها الضيقة (31 October, 1983–96: II, 680).

في الثاني من شهر تشرين الثاني عام (1898 م) استقبل الإمبراطور الألماني فلهلم الثاني هرتسل في مقره خارج القدس، الذي أدركَ بعد اللقاء أن الهدف الصهيوني لن يتحقق تحت حماية ألمانية. وفي أيار من عام (1901 م) التقى السلطان عبد الحميد ووعده بأن يمد له اليهود يد العون في تسديد ديونه الخارجية وفي تطوير

صناعة البلاد. إلا أن السلطان وعد بتوفير حماية دائمة لليهود إذا ما طلبوا اللجوء إلى تركيا كمواطنين. وقد جرت لقاءات أخرى مع السلطان في شهري شباط وتموز من عام (1902 م). لكن هرتسل لم يتمكن من جمع ولو جزء يسير من الأموال المطلوبة، وقرر إجراء مفاوضات مع بريطانيا.

نظرًا لوجود مصالح لبريطانيا في البلاد العربية المجاورة وفي حماية الطريق البري إلى الهند فإنها ستستفيد من مقترحات هرتسل لقيام شراكة إنغليزية صهيونية تتضمن تقديم تنازلات استعمارية لليهود في قبرص والعريش وفي شبه جزيرة سيناء. وعندما التقى هرتسل جوزيف تشمبرلِن وزير المستعمرات البريطاني، في الثاني والعشرين من شهر تشرين الأول عام (1902 م) أوضح له أن رعاية المسعى الصهيوني ومؤازرته سيجعل لدى الإمبراطورية البريطانية عشرة ملايين عميل باستطاعتهم تقديم فوائد سياسية واقتصادية جمة بسبب نفوذهم في جميع أنحاء العالم (III, 469 :96-1983). وبموجب مثل هكذا مقايضة في المصالح، تتعهد بريطانيا بحماية الدولة اليهودية بينما يقوم يهود العالم بدعم المصالح البريطانية وتكون دولة المستوطنين اليهود زبونًا لها. وفي اليوم التالي للقاء (42 تشرين الأول) كتب هرتسل أن اليوم السابق كان يومًا عظيما في التاريخ اليهودي.

في آب من عام (1903 م) ناقش هرتسل مع حكومة القيصر مسألة تسريع هجرة يهود روسيا. وقد ناقش من أرضية أن القوى الأوربية ستدعم الاستعمار اليهودي في فلسطين، ليس بسبب الحق التاريخي المضمون في (الكتاب) فحسب، بل بسبب ميل الأوربيين إلى السماح لليهود في الهجرة. وكان تشمبرلِن طرح في وقت سابق احتمال توطين اليهود في أوغندا الذي نوقش بالتفصيل في المؤتمر الصهيوني السادس في بازل (28-22 آب 1903 م). وقد أكد كل من هرتسل ونورداو أن أوغندا ستكون فقط موقعًا مرحليًا

يسبق الهدف النهائي في فلسطين، لكن، وخشية أن يحدث هذا الموضوع انشقاقا في الحركة الصِّهْيَوْنيَّة، كرر هرتسل البرنامج الصهيوني عن طريق رفع يده اليمنى قائلاً: «‹ءم يشككخيخ يروشليم›.. «فلتنسني يميني إن نسيتك يا أورشليم» مقتبسًا ذلك من (المزمور 731 :5) (Laqueur 1972: 129). وقد دفن المؤتمر السابع، الذي غاب عنه هرتسل، مشروع أوغندا رسميًا.

زار هرتسل المعتل صحيًا روما في الثالث والعشرين من شهر كانون الثاني عام (1904 م) والتقى الملك فيكتور عمنويل الثالث والبابا بيوس العاشر. وبناء على طلبه قيام دولة يهودية في طرابلس الغرب رد عليه الملك قائلاً: «لكنها الآن وطن شعب آخر» (Herzl 1983–96: III, 653). فلا البابا بيوس العاشر ولا وزير دولته الكاردينال مري دِل فال (Cardinal Merri del Val) ارتأيا أن من المناسب دعم المرامي الصِّهْيَوْنيَّة بأي شكل من الأشكال (Herzl 1960, 4: 602–603) وعارضاها على خلفية دينية (Kreutz 1990: 33). وكان آخر مدخل في مفكرته يوم (16 أيار 1904 م). وقد توفي في إدلاخ (Edlach) في الثالث من شهر تموز. وفي يوم دفنه شبهه تسنغفل بموسى [التوراة] الذي منح فقط فرصة إلقاء نظرة على أرض الميعاد. لكن هرتسل، كما فعل موسى [التوراة]، وضع يديه على رأس أكثر من يشوع وملأ قلوبهم بروح حكمته لينفذوا عمله (Zangwill 1937: 131–32).

2، 3، 1، 2) نقد هرتسل

زود هرتسل الحركة الصِّهْيَوْنيَّة بالإلهام والقيادة وتنظيم الحركة الصِّهْيَوْنِيَّة التي انعكست في إعلان بن غوريون تحت صورته قيام دولة إسرائيل (14 أيار 1948 م) ونقل جثمانه إلى القدس في عام (1949 م). إن عبقريته لا تكمن في تحليله محنة اليهود، ولا في وضوح رؤيته الحل، بل في الارتقاء بخطته ووضعها موضع التنفيذ، من خلال قدراته التنظيمية والدبلوماسية الفائقة.

لقد كان رجل فعل حقيقي (رجل عمل/ Tatmensch) كما وصفه مارتن بوبر. وكان الناس يشيرون إليه في أوقات عدة بأنه المسيح أو ملك إسرءيل، وتحقيق نبوءات الكتب اليهودية المقدسة. وتعكس يومياته ورسائله حماسه المنقطع النظير في بحثه عن كل الطرق الممكنة لكسب التأييد لقضيته. إن اجتماعه بالقيصر والسلطان والملك والبابا، والتعامل معهم كما لو كان زعيم دولة لم يكن إنجازًا متوسطًا. وقد ضمن موته المبكر احتضانه من كل القطاعات داخل المعسكر الصهيوني والإسرائيلي الواسع.

دوافع هرتسل لم تملِها رغبة متدين مشتاق يحن إلى وطن قديم، ولا استجابة للوصايا التوراتية، للذهاب، على سبيل المثال، إلى أرض الميعاد من أجل تنفيذ الشريعة. لقد كان لصهيونيته قواسم مشتركة مع فكرة القومية الألمانية بتوكيدها على الشعب: كل الأشخاص المنتمين إلى العرق والدم والأصل الألماني، أينما أقاموا وتحت أي نظام سياسي كان، يجب أن يكون ولاؤهم الأول لألمانيا الوطن. بنظر هرتسل، فإن اليهود، وبغض الطرف عن المكان الذي يعيشون فيه، يشكلون أمة متميزة، لا يتقدم نجاحها إلا بقيام دولة أمة يهودية. لقد ساعد عصرا النهضة والإصلاح في خلق مجتمعات جديدة ودول تحدت فكرة العصور الوسطى للإمبراطورية العالمية. لكن، وفي حين كان الافتراض الأساس للقوميات الأوربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الطبيعة الفطرية السائدة عند جماعة محددة ورغبتها في الاستقلال عن القوة الإمبراطورية المسيطرة، لم يكن لدى الصهاينة مثل هذا السياق. فالمطلب اليهودي في بناء دولة منفصلة مثل أي أمة أخرى اعتمد على مرافعة خاصة.

لم تبرز حقوق الشعوب الأصلية الأخرى إطلاقًا في خطط هرتسل. فمعالجته الخطابية تمت وكأن فلسطين أرض خالية موضوعة بتصرف القوى العظمى. ومع ذلك، عرف ما المطلوب من أجل قيام دولة لليهود في أرض مأهولة بالسكان. فمن بين المواد المدرجة في مفكرته يوم (12 حزيران 1895

م) نجد الآتي:

> عندما نحتل الأرض، سوف نقدم منافع فورية للدولة التي تستقبلنا. علينا أن نصادر بهدوء الممتلكات الخاصة الموجودة على الأراضي المخصصة لنا. ويجب أن نسهل انتقال السكان المعدمين خلسة عبر الحدود عن طريق خلق فرص عمل لهم في بلاد المرور بينما ننكر عليهم حق التوظف والعمل في بلدنا[9]. سينحاز الملاكون إلى جانبنا. ووجب تنفيذ عمليتي المصادرة وانتقال الفقراء بتكتم وباحتراز (Herzl 1960, 1: 87-88).

وقبل نقلهم بعيدًا، ارتأى أن يضطر الصهاينة إلى استخدام العمالة المحلية، خاصة عندما هاجمت الحمى العمال، وهو المصير الذي رغب في حماية الصهاينة منه.

2، 3، 1، 3) خلفية رؤيا هرتسل وخطته

في حين كان الحنين إلى صهيون أمرًا حاضرًا في كل فترات التاريخ اليهودي، وكما تعكسها نصوص كتب الصلاة: العام القادم في أورشليم، وجب عدم الخلط بين الحنين الورع إلى أورشليم وهيكلها المرثي بالرغبة في إنشاء دولة قومية لليهود في فلسطين. فمبعث الطموح الصهيوني كان الكم الهائل من الحركات القومية في خضم السياسات الأوربية المضطربة منذ قيام الثورة الفرنسية، وكان ردًا حاسما على أمل أن يؤدي التحرر المدني إلى حل المشكلة اليهودية[01]. ومع أنه وجدت فوارق كثيرة بين الصِّهْيَوْنِيَّة والحركات القومية والإمبريالية، فقد كانت الصِّهْيَوْنِيَّة نتاج كليهما. وقد كانت عدة عوامل محفزات لبعض اليهود للترويج لغاية الاستيطان في فلسطين بعد قرون عدة من السلبية: إغراءات التمثل وبروز معاداة السامية وظهور النظريات العنصرية في ألمانيا، والمذابح المدبرة في روسيا في العامين (1882-1881 م) إلخ. لكن

تلك العوامل لم تكن وحدها السبب في التوجه إلى صهيون، إذ إن اليهود، وفي مواجهة الاضطهاد في أماكن مختلفة، هاجروا إلى بلاد أخرى، ولكن ليس إلى فلسطين. ففي حين كانت التقديرات تشير إلى هجرة ثلاثة ملايين يهودي من روسيا في الفترة الواقعة بين الأعوام (1882–1914 م) نتيجة للمذابح الجماعية التي قام بها الروس وسياسات معاداة السامية لحكومة القيصر، توجه واحد بالمئة فقط منهم إلى فلسطين (Avinery 1981: 5).

أظهر اليهود، عبر تاريخهم، وحدة لافتة للنظر مستمدة من ارتباطهم القوي بالقيم الدينية المشتركة. إلا أن الروح العلمية التي روج لها كل من ديكارت (Descartes) ولوك (Locke) ونيوتن (Newton) في القرن السابع عشر والتي انبثقت في عصر التنوير تحدت الهوية اليهودية بشكل جوهري. فقد تميز علم هذا العصر بالاستفسار الذاتي والنقدي التاريخي الساعيين وراء الحقيقة من خلال العقل، وأن الملاحظة والتجربة لا تعرقلهما العقائد الجامدة وأن التقاليد أو السلطة هي أعلى من السبب الذاتي. كانت الحركة على العموم، متشككة وغالبًا معادية لادعاءات الدين.

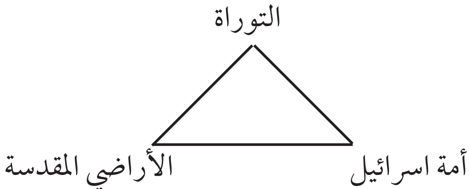
أما التمييز فكان مشكلة في مناطق عديدة عبرت عن نفسها في الاضطهاد المتقطع. ولكن منذ تصويت الجمعية العمومية الوطنية الفرنسية لصالح الاعتراف باليهود مواطنين، وإزالة العوائق والقيود القائمة (82 أيلول 1791 م) فقد تغيرت أحوالهم نحو الأفضل. وبحلول عام (1860 م) قبلت مساواة اليهود في أوربا بشكل عام (Halpern 1969: 4). وفي الحقيقة كان القرن التاسع عشر أفضل قرن مر على اليهود، أفرادًا وجماعات، منذ تدمير الهيكل: فبدل أن يكونوا جماعة هامشية في مطلع القرن، أصبحوا في خلال مئة عام أكثر المستفيدين من التنوير والتحرر والثورة الصناعية (Avineri 1981: 5–6).

لكن الخطر، كان على أية حال، أن يندمج اليهود الأوربيون، وهو مصطلح يحمل معاني إضافية للخوف من الغرباء والتفوق. وقد وافر التنوير والتحرر مناخًا جعلً بعض اليهود ينبذون بعض الممارسات التي كانت بمثابة «الملاط الذي يحافظ على تماسك البناء». فقد أصر اليهود الغربيون أنهم ليسوا أمة منفصلة، بل جماعة دينية ترفض أي نية في «العودة إلى صهيون» (Halpern 1969: 10). وقد اشتكى فِلهلم مار (Wilhelm Marr) الذي كان أول من استخدم مصطلح (معاداة السامية)[11] من أن النفوذ اليهودي قد ذهب بعيدًا في توغله في الحياة الاقتصادية الأوربية (Laqueur 1972: 28-29). فبينما كانت خمسينيات وستينيات القرن التاسع عشر فترة سعيدة لليهود في ألمانيا، تنامى العداء في سبعينيات ذلك القرن. وكان المزاج السائد في روسيا في عقدي الستينيات والثمانينيات اندماجيًا، وكان الإباء اليهودي في روسيا قويًا جدًا، لكن مذابح ثمانينيات القرن التاسع عشر وجهت ضربة قاسية للآمال المعقودة على التمثل الكامل.

ومع أن هرتسل لم يتأثر بعقيدة أسلافه، على ما يبدو، فإن الأفكار الصِّهْيَوْنِيَّة الطافية على السطح في أماكن عدة في القرن التاسع عشر جعلت استقبال برنامجه أقل تنفيرًا. فنمو القبول بـ"عودة يهودية" إلى فلسطين تسهلت من خلال (قصائد عبرية ملحنة / Herew Melodies) للشاعر بايرون وتانكرد (Tancred) لديزرائيلي و([دانيال ديروندا] Daniel Deronda, 1676) لجورج إليوت[12]. وأيّد كتيب مجهول المؤلِّف صدر في عام (1840 م) في ألمانيا فكرة دولة يهودية، لكنه رفض لأسباب عملية أن تكون في فلسطين. واقترح المؤلف ولاية أركنساس أو أوريغون [في الولايات المتحدة] إذ يمكن شراء منطقة بحجم فرنسا مقابل عشرة ملايين دولار أمريكي، وحيث يكون بمقدور اليهود أن يظهروا إمكاناتهم الكاملة[13]. كما ظهرت مقالة دون توقيع في مجلة (أورينت / Orient) بتاريخ (72 حزيران 1840 م) يرى كاتبها أن الحل

الأفضل لمحنة اليهود في أوربا يكون بالعودة المبكرة إلى فلسطين حيث يمكن إقناع السلطان ومحمد علي بحمايتهم.

يمكن للمرء أن يتبين تطورًا للأفكار كان قيام دولة قومية نتيجة منطقية لها. فقد أسهم هانرخ غريتس (Heinrich Graetz 1817–1891) أكثر من غيره في النظر إلى اليهود أمّة (Avineri 1981: 35). وقد أصر على أن اليهودية تتطلب تعبيرًا ملموسًا وجليًا، وأن طبيعتها الدينية والسياسية المتمازجة تتطلب تجليًا إقليميًا[41]. فإذا كانت الشريعة هي روح اليهودية، والشعب اليهودي موضوعها التاريخي، فإن الأراضي المقدسة هي أساسها المادي بحسب الثالوث المعطى:



وعدَّ هذه العناصر الثلاثة كأنها قائمة على علاقة روحانية موحدة برباط غير مرئي لا ينفصم. وادعى أنه دون حياة مشتركة قومية على الأرض، لن تكون اليهودية أكثر من ظل لواقعها (Avineri 1981: 28–29).

قدم نمو القومية العصبية في أوربا في القرن التاسع عشر عاملاً محفزًا للعصبية اليهودية. وتنبأ كتاب ألفه موزس هس (1812–75) بعنوان: [روما وأورشليم] (Rome and Jerusalem, 1862) آخر مسألة قومية مستوحاة من كتاب جوسيبي مازينيى (Giuseppe Mazzini) [روما وصعود القومية الإيطالية] (Rome and the rise of Italian nationalism) بتحرر المدينة الأبدية الواقعة على جبل موريه على غرار تحرير المدينة الخالدة الواقعة على نهر التيبر (Avineri 1981: 39–42)[15]. ووفق حكم هس، لم يكن اليهود مجموعة

دينية فحسب، بل أمة منفصلة وعرق خاص عليه تحاشي التمثل وإعادة توكيد فرادته عن طريق إعادة تشكيل مركز قومي في فلسطين نموذجًا يهوديًا ورابطة اشتراكية. وبينما لم تكن آراء هس مجهولة بالنسبة إلى بنسكر أو هرتسل، فإن طموحاتهم تعود مجددًا للظهور في الميول القومية الاشتراكية اليهودية في وقت لاحق.

في حين احتفظت المؤسسة الدينية اليهودية الأرثوذكسية بفهمها التقليدي لفكرة البعث وجوِّه المسيحاني الخلاصي، اقترح حاخامان أرثوذكسيان أن يكون لليهود دور أكثر فعالية في دفع عملية البعث. وقدم الحاخام يودات ألكلاي البوسني (Rabbi Judath Alkalai, 1788–1878) بعدًا إقليميًا للخلاص المسيحاني التقليدي في كتابه: ([منحة يهوذا] Minhat Yehuda, 1845). وبينما تم الاحتفاظ بالغائية التقليدية القائلة إن البعث النهائي الخارق للطبيعة سيتم في نهاية المطاف على يد المسيح، فقد ناقش من منطلق أن عودة اليهود الجسدية إلى صهيون يجب أن تسبق مجيء المخلص. وقد دعم ألكلاي مقترحاته بنصوص كتابية وتلمودية، مُبعِدًا بذلك عن نفسه تهمة «دفع الأمور قسرًا نحو يوم القيامة». وقد اقترح إحياء العبرية لغة محكيةً، وتأسيس صندوق دائم وجمعية تمثيلية لليهود (Avineri 1981: 50–51). وفي عام (1857 م) دعا إلى تأسيس دولة يهودية، ولعله كان أول من نادى بذلك. وقد هاجر إلى القدس وهو في سن متقدمة.

ومنذ عام (1832 م) أعلن الحاخام زفي هيرش كالشر (Rabbi Zwi Hirsch Kalischer, 1795–1874) من إقليم بوسِن [من أقاليم بروسيا التي ضمتها بولونيا عقب الحرب العالمية الثانية] أيضًا أن بعث صهيون لابد من البدء به بوساطة عمل يقوم به الشعب اليهودي، وأن المعجزة المسيحانية ستلي ذلك. وفي العام نفسه الذي ظهر فيه كتيب هس (1862 م) نَشَرَ ([البحث عن

صهيون] Derishat Zion) الذي يلتقي كثيرًا من آراء ألكلاي، لكن مع أنه توصل إلى النتائج الواسعة ذاتها التي توصل إليها هس، كان له إطار معتقدي مختلف تمامًا. فنقطة انطلاقه كانت (الكتاب) والمشنا والتلمود.

> إن بعث إسرءيل، التي نتوق إليها، يجب عدم تخيله معجزة مفاجئة. فكلي القدرة، تبارك اسمه، لن يهبط فجأة من عليائه ليأمر قومه بالمضي قدمًا. كما لن يرسل المسيح بغمضة عين لينفخ في البوق عاليًا داعيًا أبناء إسرءيل المبعثرين وتجميعهم في أورشليم، بعث إسرءييل سيتم بخطوات بطيئة وشعاع الخلاص سيسطع تدريجيًا (Kalisher, in Avineri 1981: 53).

إن استيطان اليهود في أرض إسرءيل سيسرع في مجيء يوم البعث. وسوف يأخذ شكل الجماعات الزراعية المسيرة ذاتيًا، التي ستمكنها من الانكفاء للقيام بأداء الفرائض الدينية ذات الصلة بالعمل في الأرض: «عندما نأتي بالبعث إلى الأرض بهذه الطريقة البشرية، فإن شعاع الخلاص السماوي سيظهر تدريجيًا» (in Avineri 1981: 54).

أظهر كل من كلشر وألكلاي كيف كان من الممكن توحيد روح العصر العصبية والتحررية مع تقاليد اليهودية الحاخامية. وأخضع كل منها مذهب المسيحانية السلبية لتأثير الطموحات الحية المتلهفة للهوية الثقافية والقومية المحيطة بثقافتهم الآنية. إن مهمة اليهود تكمن في أن يخطوا الخطوة الأولى ويسرعوا مجيء خلاص المسيح(16). ومع أن ألكلاي وكلشر كانا صوتين وحيدين في الحاخامية الأرثوذكسية في القرن التاسع عشر، فقد بيَّنَا أن بالإمكان إعادة تأويل الهوية والطموحات اليهودية في عالم يتغير بشكل حاسم من حولهم. وتطابق تركيزهما على الهوية الثقافية والدينية اليهودية الجماعية مع طموحات الصهاينة في وقت لاحق من القرن، والتي كانت جذورها الثقافية

تقع في نطاق التقاليد العلمانية والقومية في أوربا القرن التاسع عشر أكثر منه في نطاق التقاليد الدينية.

أما ليو بنسكر (Leo Pinsker, 1821–1891) الذي قاد مناصري التمثل، فقد اهتزت ثقته بمستقبل اليهود في روسيا بعد أحداث الشغب التي وقعت في أوديسا في عام (1871 م) وقضت عليها مذابح عام (1881 م). ونشر كراسًا مغفل الاسم، ولم يكن على دراية بعمل هس، حاول أن يثبت فيه أن اللاسامية هَوَسٌ موروث لا يمكن شفاؤه «[التحرر الذاتي : نداء يهودي روسي إلى أبناء ملته]»[17]. فاليهود، الذين لا يمتلكون وطنًا، هم غرباء بلا منازع. ولم يرغب كثير من اليهود في وجود قومي مستقل تمامًا بالطريقة نفسها التي يرغب فيها المرضى بالطعام. فعلى اليهود الروس الهجرة فرارًا من ظرفهم الطفيلي الذي هم فيه وأن يستقروا في وطن خاص بهم. كان الوقت قد نضج برأي جمعيات اليهود المنظمة لكي تعقد مؤتمرًا قوميًا للنظر في شراء منطقة يستوطنها ملايين اليهود، تحتاج إلى دعم القوى العظمى لضمان الاستقرار. ولأنه من غير الممكن أن تكون الأرض المقدسة الهدف، فيمكن لأرضنا الخاصة بنا أن تكون في أي مكان، سواء في أمريكا الشمالية أم في تركيا الآسيوية.

وقد ناقش عدد من اليهود علانية فكرة الاستقرار في فلسطين وإحياء العبرية لغة حية. ومنذ عام (1877 م) كتب الشاعر يهودا لايب غردن (Yehuda Leib Gordon) كتيبًا نسبه إلى مؤلف مستعار الاسم يقترح فيه تأسيس دولة يهودية في فلسطين تحت سيادة بريطانية[18]. أما أليعازر برلمن/ بن يهوذا (Eliezer Perlman) فدعا إلى إحياء العبرية لغة محكيّة، وذلك لا يمكن أن يحصل إلا في فلسطين. وصرح أن موشيه لايب ليلينبلوم (Moshe Leib Lilienbaum 1834–1910) الذي رأى أن اليهود سيبقون غرباء على الدوام: «إننا بحاجة إلى ركن خاص بنا. إننا بحاجة إلى فلسطين» ودعم، بدءًا من عام (1881 م) فكرة شراء أرض في فلسطين.

منذ عام (79/ 1878 م) سبق أن حاولت مجموعة من اليهود الأرثوذكس المقدسيين إنشاء مستعمرة زراعية هي بتاح تكفا على مساحة ثلاثة آلاف دونم (الدونم يعادل 1000 متر مربع، أي ربع فدان) وهي تقع شمال شرق يافا. ومع أن المحاولة أخفقت، إلا أنها ألهبت حماس بعض الآتين من روسيا الذين تبين أنهم لم يكونوا أكثر مهارة في الزراعة (Lehn 1988: 9). بعد المذابح الروسية في عام (1881 م) تزايدت هجرة اليهود الروس والرومان إلى فلسطين، لتقام أول مستوطنة مكونة من أربع عشرة عائلة، في آب من عام (1882 م) على أرض مساحتها (3200) دونم جنوب شرق يافا في ريشون ليتسون وفي العام نفسه قام (002) مهاجر روماني بإنشاء مستوطنة زيخرون يقوف قرب الساحل، جنوب حيفا، وأنشأت (05) عائلة رومانية مستوطنة روش فنا شرقي صفد. ولحق بهؤلاء مستوطنون آخرون، حيث أقيمت حتى نهاية عام (1884 م) ثماني قرى يهودية جديدة وصل عدد سكانها الإجمالي في عام (1890 م) إلى (2415) نسمة. وفي المجموع، مثلت الهجرة إلى فلسطين في موجة الهجرة الأولى في الفترة الممتدة من (1882–1903 م) نسبة تقل بقليل عن ثلاثة بالمئة من إجمالي هجرة اليهود من أوربا (Vital 1975: 93, 99–100).

توصل قسم انشق عن أحباء صهيون في روسيا، المسمى ([بلويم] Biluim) (صيغة الجمع من تجميع للأحرف الأولى من كلمات افتتاح إشعيا 2: 5) «بيلو فيا بيت يعقوب، تعالوا لنسلك في نور يهوه!» إلى نتيجة أن الحل الوحيد لمشكلة التمييز ضد اليهود في روسيا تكمن في نهضة قومية من خلال قيام دولة يهودية في فلسطين. ومع أن الذين هاجروا من جماعة 'بلويم' في شهر تموز (1882 م) بلغ (14) شخصًا فقط، ووصل، على أقصى تقدير، إلى (20) شخصًا في نهاية عام (1884 م) فقد حظوا بأهمية تتجاوزهم بشكل كبير. واشتمل برنامجهم على إنشاء مستعمرات يهودية مكتفية ذاتيًا، ولا تتحدث إلا العبرية، ولا

تستخدم عمالاً من غير اليهود.

بالطبع سيكون من الأسهل تعرف معبد آلهة الأبطال المعادين للصهيونية من تشييد واحد لأبطال صهاينة في القرن التاسع عشر، ومن أن تعدل سلسلة من نصوص على نحو مناسب لدعم قضية شخص ما، لم يستطع المرء إقامة دليل على علاقة السبب بالنتيجة بين عناصر كل قائمة، ربما لن يسلم بصحة الجدل السابق بوصفه تطورًا من أجل انجازها الحتمي على نحو معين في الحياة اليهودية نعود إلى ما كنا استنتجناه أن ما ميز هرتسل من أسلافه قدرته على تصوير مراحل رؤياه الطوباوية وتصميمه الملحوظ وهو يراها تتحقق.

2، 3، 1، 4) الصِّهْيَوْنِيَّة والإمبريالية الأوربية

تبين للصهاينة الأوائل ضرورة كسب دعم واحدة على الأقل من القوى الأوربية الرئيسة التي ربما كان برنامجها الخاص يحبذ خلق دولة يهودية في فلسطين. فطوال الحقبة العثمانية، دخلت السياسات الدولية في حالة جدل حول القدس والأماكن المقدسة (Vital 1975: 93, 99-100). وفي عام (1838 م) عينت بريطانيا وكيلاً قنصليًا لها في القدس، وعلى الجبهة الدينية تم إنشاء بطريركية بروتستانية (أنغليكانية) في القدس عام (1841 م) (El-Assal 1994: 131 -32). ونمت مصالح بريطانيا نتيجة استحواذها على أراض في الهند، والحاجة لحماية طرق مواصلات برية آمنة وسريعة. بل أكثر من ذلك، كانت راغبة في حماية تجارتها مع منطقة الخليج الفارسي، والإبقاء على محمد علي المصري في مكانه[19]. وطوال النصف التالي من القرن، عكس التوسع في مؤسسات الكنيسة في الأراضي المقدسة الاهتمام الدولي المتجدد.

في عام (1882 م) احتلت بريطانيا مصر وفي السنوات التي سبقت اندلاع الحرب العالمية الأولى كانت عيونها شاخصة تنظر إلى العراق. في غضون ذلك، وفي توقع منهم أن تتمزق الإمبراطورية العثمانية، رمى الفرنسيون بثقلهم

وركزوا على سورية. وكان هذا جزءًا من الإطار الاستعماري الأوسع الذي كانت الصِّهْيَوْنِيَّة تبزغ فيه، وهو الإطار الذي سلمت فيه القوى العظمى الأوربية بتفوقها على الآخرين وحقها في استغلال المواطنين الأصليين. وقد طرح حاييم وايزمان، الزعيم الصهيوني الذي أصبح لاحقًا أول رئيس لدولة إسرائيل، قضيته على النحو التالي:

> نستطيع القول بمعقولية إنه في حالة وقوع فلسطين ضمن دائرة النفوذ البريطاني، وفي حالة تشجيع بريطانيا الاستيطان اليهودي فيها، كمحمية بريطانية، سيكون لدينا في غضون عشرين إلى ثلاثين سنة حوالي مليون يهودي هناك، وربما أكثر، سيقومون بتطوير البلد وإعادة الحضارة لها، وسنكون حارس قدير تمامًا لقناة السويس (Letter to Manchester Guardian, November 1914, in Wizmann 1949: 149).

تبين لوايزمان أن لدى بريطانيا الشيء الكثير لتكسبه من خلال دعمها الصِّهْيَوْنِيَّة. وعدَّ ذلك دليلاً ذاتيًا على أن بريطانيا بحاجة إلى فلسطين لحماية الطرق المؤدية إلى مصر، وأنه إذا ما فتحت أبواب فلسطين على مصراعيها لاستيطان اليهود «سيكون لبريطانيا حاجز منيع، وسيكون لنا بلد» (letter to Zangwill on 10 October 1914, in Stein 1961: 14–15).

2، 3، 1، 5) الحرب العالمية الأولى

كان لدخول الإمبراطورية العثمانية الحرب في تشرين الأول من عام (1914 م) الأثر البليغ في التطورات المستقبلية في الشرق الأوسط. فبعد أن أضحت تركيا عدوًا، حبذت الحكومة البريطانية التي كانت تخشى قيام اتحاد إسلامي معارض ومعاد لها يقوده الخليفة السلطان العثماني، إنشاء مركز إسلامي مستقل نسبيًا عن اسطمبول، يفضل أن يكون واقعًا تحت تأثيرها،

وتوجهت إلى شريف مكة، الحسين بن علي للارتقاء بمصالحها. وافق الشريف على ذلك شرط أن يدعم البريطانيون بعد هزيمة تركيا، استقلال العرب في شبه الجزيرة العربية كاملة (باستثناء عدن) وفي سورية ولبنان وفلسطين وشرق الأردن والعراق (Ingrams 1972: 1-2). وافق السير هنري مكماهون المندوب السامي البريطاني في مصر، في (24 تشرين الأول من عام 1915 م) مع إبداء تحفظات معينة هامة، 'على الاعتراف باستقلال العرب ودعمهم في حدود المناطق المشمولة في الإطار والحدود التي اقترحها شريف مكة'، أي من قيليقيا في الشمال إلى المحيط الهندي في الجنوب، ومن البحر المتوسط إلى إيران (Letter to the sharif, in Yapp 1987: 279).

مع ذلك، منحت فرنسا، بموجب اتفاقية (سايكس بيكو) الموقعة بين فرنسا وبريطانيا (3 كانون الثاني عام 1916 م) سلطة تامة على قيليقيا وعلى الساحلين السوري واللبناني، أما بريطانيا فمنحت البصرة وبغداد والمنطقة الجنوبية من الشرق الأوسط. كما كانت بريطانيا ستحصل أيضًا على حيفا وعكا، ووضع باقي أجزاء فلسطين تحت إدارة دولية غير محددة. ومن ضمن الاختلافات بين اتفاقية سايكس بيكو ورسالة مكماهون إلى الحسين كانت حول وضع العراق القانوني، وحول مستوى الاستقلال الذي سيمنح للدولة (الدول) العربية، ووضع حيفا والوضع القانوني لفلسطين. إن غياب الإشارة إلى فلسطين في رسالة مكماهون يوحي بأنها ستقع في نطاق الدولة (الدول) العربية، بينما سيكون مصيرها التدويل بموجب اتفاقية سايكس بيكو. على كل حال، فسواء قصدت بريطانيا استبعاد فلسطين من المنطقة العربية أم لا، فإن رسالة مكماهون إلى الحسين لم تكن أكثر من كونها بيان نية وليست اتفاقية رسمية. وبالنظر إلى جوهر الموضوع، فإن وعود وبيانات النية التي أعطيت في خضم حرارة الحرب كان لها أن تعامل باحترام فقط لو أنها بدت مربحة بعد انتهاء حالة العداء. في غضون ذلك قرر رئيس الوزراء البريطاني الجديد،

لويد جورج، التقدم باتجاه فلسطين. استولت القوات البريطانية بقيادة الجنرال أللنبي على القدس في (9 كانون أول 1917 م) وتوغلت لتصل حلب في أيلول (1918 م). وبما أن الجيوش التركية بدأت بالاندحار (1917 م) والجهود الروسية أخذت بالتناقص، كانت بريطانيا تمضي على الطريق لتصبح قوة الوفاق المهيمنة في المنطقة.

خلال ذلك، لم يحقق الصهاينة سوى نجاحات ضئيلة في كسب الدعم الدولي لخلق دولة يهودية في فلسطين، أو في توطين أعداد كبيرة من اليهود هناك قبل اندلاع الحرب. وراوحت التقديرات لعدد اليهود في فلسطين عشية اندلاع الحرب بين (38000 و 85000) يهودي يشكلون نسبة راوح بين (5-10٪) من إجمالي عدد السكان[20] نصفهم فقط من الصهاينة المسيسين. وبما أن اتفاقية سايكس بيكو حرمت فرنسا ممارسة أي نفوذ على فلسطين، فقد عدتها بريطانيا منطقة حيوية بالنسبة إلى مصالحها الاستراتيجية، كونها تشكل منطقة عازلة لمصر ووسيلة لحماية قناة السويس وطريقًا خاصًا بها يوصل بها إلى الهند، وأداة ربط بين مصالحها هناك وتلك المرجوة في العراق. وبانتهاء الحرب وجد توافق مصالح بين الصهاينة وبريطانيا. إن فلسطين يهودية ستقوم بمهام الحامية العسكرية المحلية للدفاع عن المصالح البريطانية في قناة السويس، وستكون في الوقت ذاته جزيرة سياسية موالية للبريطانيين وسط بحر من الدول العربية المستقلة حديثة التأسيس. ونظرًا لإدراكها أن الفلسطينيين العرب لن يذعنوا للحلم الصهيوني، كان واضحًا بأن الدعم البريطاني سيكون ضروريًا لضمان تحقيق ذلك الحلم.

2، 3، 2) المرحلة الثانية من الصِّهْيَوْنِيَّة (1917-1948 م)

إن تعهدًا من بريطانيا باحترام ضمانتها استقلال العرب في نهاية الحرب، وباحترام بنود اتفاقية سايكس بيكو لن يماشي الإصرار على تأييد الهدف

الصهيوني وضمان حقوق السكان الفلسطينيين الأصليين. وسوف أتتبع هنا فقط التطورات الأكثر أهمية التي واكبت الحركة الصِّهْيَوْنِيَّة السياسية خلال ثلاثين سنة بين نهاية الحرب وقيام دولة إسرائيل. وسيشمل ذلك وعد بلفور والارتقاء به إلى مصاف برنامج مدعوم دوليًا في انتداب عصبة الأمم، وفي قرار التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة في عام (1947 م).

2، 3، 2، 1) وعد بلفور

سرعان ما أثر الدكتور حاييم وايزمن (1874–1952 م) الذي انتخب رئيسًا للاتحاد الصهيوني الإنغليزي في الحادي عشر من شباط عام (1917 م) على سياسة الحكومة، للنظر في إصدار إعلان من الحكومة البريطانية بدعم الهدف الصهيوني. وكان إدوين مونتغيو (Edwin S. Montague) العضو اليهودي الوحيد في مجلس الوزراء البريطاني الذي عد الصِّهْيَوْنِيَّة بمثابة حركة سياسية مضرة بالإيمان ولا يمكن لأي مواطن وطني في المملكة المتحدة أن يدافع عنها (Mayhew 1975: 50, in Adams and Mayhew 1975) وحاجج ضد مثل هكذا وعد، وأصر على أن مشروع خلق دولة يهودية سينتهي بطرد السكان الحاليين (minutes of War Cabinet meeting, 4 October 1917, in Ingrams 1972: 11). وتساءل اللورد كرزن (Lord Curzon) في ذلك الاجتماع مستغربًا: 'كيف لأحد أن يقترح التخلص من الأغلبية القائمة من السكان المسلمين وجلب اليهود ليحلوا محلهم؟' واقترح ضمان حقوق متساوية لليهود المقيمين حاليًا في فلسطين كسياسة أفضل بدلاً من عملية ترحيل واسعة النطاق، عدها «مثالية تغلب عليها الاعتبارات العاطفية، لن تتحقق أبدًا» (Ingrams 1972: 12). قرر مجلس وزراء الحرب الاستماع إلى وجهات نظر ممثلي اليهود الصهاينة وغير الصهاينة، وأن يتم سرًا رفع مسّودة وعد إلى الرئيس [الأمريكي] ولسن، وإلى زعماء الحركة الصِّهْيَوْنِيَّة وممثلي

الإنجليز اليهود المعارضين للصهيونية (Public Records Office‘PRO’Cabin et‘CAB’.23-24, in Ingrams 1972: 13). وبدا أنه لم تكن ثمة حاجة إلى فحص الرأي العربي حول مسودة البيان. وفيما يلي مسودة لورد ملنر (Lord Milner):

> تنظر حكومة صاحب الجلالة بعين العطف إلى إنشاء وطن قومي للعرق اليهودي في فلسطين، وسوف تبذل مساعيها من أجل تيسير تحقيق هذا الهدف، وليكن مفهومًا بجلاء أنه لن يتم فعل شيء من شأنه الإخلال بالحقوق المدنية والدينية للجماعات غير اليهودية في فلسطين، أو بالحقوق والأوضاع السياسية التي يتمتع بمثلها اليهود ممن يشعرون كليًا بالرضى عن جنسيتهم ومواطنيتهم الحالية (Ingrams 1972: 12-13).

تشكلت لدى كبير الحاخامات هرتز ’أعمق مشاعر السرور‘ لدى سماعه أن حكومة صاحب الجلالة عازمة على تقديم دعمها القوي لإعادة إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين. وقد رحب بالإشارة إلى الحقوق المدنية والدينية للجماعات غير اليهودية في فلسطين، والتي أكد فيها لمجلس الوزراء أنها لم تكن ’سوى ترجمة لمبادئ الشريعة الموسوية الأساس: «وإذا نزل بكم غريب في أرضكم، فلا ترهقوه وليكن عندكم الغريب النزيل فيما بينكم كالأصيل منكم. أحبوه مثلما تحبون أنفسكم‘» (اللاويين 19: 33-34) (in Ingrames 1972: 13). عَدَّ اللورد روتشيلد الفقرة الشرطية الواردة وصمة عار على الصِّهْيَوْنِيَّة، إذ افترضت مسبقًا إمكانية وجود خطر محدق بغير الصهاينة ولن يكون هناك تعدٍ على حقوق سكان البلد الآخرين (in Ingrams 1972: 13). وقد طلب وايزمان بإجراء ’تعديل أو تعديلين‘ واقترح ثلاثة تعديلات تتضمن: وضع ’إعادة إنشاء‘ لتحل محل ’إنشاء‘ وبذلك ’تتم الإشارة إلى الارتباط التاريخي بالتقاليد القديمة‘ وأن تستبدل عبارة ’العرق اليهودي‘ بعبارة ’الشعب

اليهودي' (in Ingrams 1972: 14). وقد أكد ناحوم سوكولوف للحكومة أن الصهاينة نظروا إلى الحماية المشار إليها.. على أنها من مبادئ العمل (in Ingrams 1972: 15).

رد يهود بارزون آخرون يعارضون البرنامج الصهيوني. فقد أصر عضو البرلمان السير فِلِب مغنس على أن:'الرباط الوثيق الذي يوحد إسرءيل ليس ذلك القائم على العرق بل هو رباط الديانة المشتركة' وأنه 'لن يكون لدينا طموحات قومية غير المتعلقة بالبلد الذي ولدنا فيه'. كما بدا القول 'وطنًا قوميًا للعرق اليهودي' أمرًا غير مرغوب فيه وغير دقيق (in Ingrams 1972: 15). ولاحظ رئيس الجمعية الأنغلو يهودية، مونتيفوري، أن إعتاق العرق اليهودي في بلدان العالم وتحريره أهم بألف مرة من 'الوطن' (in Ingrams 1979: 15–16). وكذب كوهين رئيس (مجلس الوصاية اليهودية/ the Jewish Board of Guardians) كون اليهود أمة، ورفض التضمين بأن اليهود كيان منفصل لا يرتبط بمصالح بالأمكنة التي يقيمون فيها (in Ingrams 1972: 16).

أقنع سكرتير الدولة للشؤون الخارجية [البريطاني] آرثر جيمس بلفور المجلس الوزاري الحربي في (13 تشرين أول عام 1917 م) بأن وعدًا ترضى عنه الصِّهْيَوْنِيَّة، سوف يروج إلى أبعد حد لدعاية مفيدة في روسيا وأمريكا، وعليه وجب أن يصدر دون تأخير. وأن دولة يهودية مستقلة ستأتي لاحقًا فقط بعد أن تأخذ بعضًا من الشكل الموجود في بريطانيا وأميركا أو المحميات الأخرى:«أي تتطور تدريجيًا يساير القوانين العادية للنشوء السياسي» (in Ingrams 1972: 7). وقام مجلس الوزراء بتخويل بلفور في أن يمنح فرصة ملائمة لصياغة الوعد، وهذا ما فعله من خلال رسالته الموجهة إلى لورد روتشيلد. فقد تعهد فيما يسمى: وعد بلفور، بتوفير الرعاية الملكية بقيام وطن قومي يهودي طال انتظاره:

وزارة الخارجية

2 تشرين الثاني 1917 م

عزيزي اللورد روتشيلد:

يسعدني كثيرًا أن أنهي إليكم، نيابة عن حكومة جلالة الملك، التصريح التالي تعاطفًا مع أماني اليهود الصهاينة، الذي رفع إلى مجلس الوزراء ووافق عليه.

تنظر حكومة جلالة الملك بعين العطف إلى إنشاء وطن قومي للعرق اليهودي في فلسطين، وسوف تبذل ما في وسعها لتيسير تحقيق هذا الهدف، وليكن مفهومًا بجلاء أنه لن يتم فعل شيء من شأنه الإخلال بالحقوق المدنية والدينية للجماعات غير اليهودية المقيمة في فلسطين، أو بالحقوق أو الأوضاع السياسية التي يتمتع بها اليهود في البلدان الأخرى. إني أكون مدينًا لكم بالعرفان لو قمتم بإبلاغ هذا التصريح إلى الاتحاد الصهيوني.

المخلص

آرثر جيمس بلفور

لم يأت الوعد على ذكر اسم الفلسطينيين العرب ولا حقوقهم السياسية. وقد اعترف بلفور أن روتشيلد ووايزمن وضعا، بناءً على طلبه، المسودة الأولى للوعد (PRO FO371 / 3058, in Ingrams 1972: 9).

ووفق ما قاله دوق أوف دفنشاير (Duke of Devonshire) خليفة تشرشل وزير دولة شؤون المستعمرات، فإن «وعد بلفور كان إجراءً حربيًا صُمم لضمان الفوائد الملموسة التي يؤمل أن يكون بمقدورها الإسهام في تحقيق النصر النهائي للحلفاء» عن طريق استخدام الدعم اليهودي الدولي لصالح الحلفاء وتقديم موعد دخول الولايات المتحدة الحرب (PRO. CAB. 24 / 159, in

Ingrams 1972: 173). ونظر العرب إلى الوعد على أنه خيانة، إلا أنه أزيح جانبًا بسلسلة من العرائض التي تحتج على جور توطين شعب آخر في وطن عربي (Mayhew 1975: 40–41, in Adams and Mayhew 1975). لقد كان تأييد نية إنشاء وطن قومي (دولة) يهودي دون موافقة السكان الأصليين عملاً وقحًا: في هذه الوثيقة [وعد بلفور] وعدت أمة بكل مهابة، أمة ثانية ببلاد أمة ثالثة (Koestler 1949: 4). ويمكن قياس وقاحة المشروع من حقيقة أن اليهود في فلسطين لم يشكلوا في عام (1919 م) سوى نسبة لا تزيد عن (9.7٪) من عدد السكان و يملكون (2.04٪) من أراضيه (Khalidi 1992: 21).

عكست الرسالة التي بعث بها وايزمن إلى بلفور في (30 أيار عام 1918 م) القيم العنصرية والإمبريالية التي يحتمل أن تؤثر فيه. فقد كتب عن طبيعة العرب الخيانية والابتزازية، ذوي العقل الشرقي الذي يفيض خبثًا ومكرًا، مقارنة بعقل الإنغليز النظيف والمتنور والشريف والعادل. بل أكثر من ذلك: ففي حين كان الفلاح متخلفًا عن العصر بأربعة قرون على الأقل، فإن الأفندي غير شريف وغير متعلم وجشع، وهو غير وطني بنفس درجة كونه غير كفي (Weizmann PRO FO. 371 / 3395, quoted in Ingrams 1972: 31–32). فلا بلفور ولا القوى العظمى أولت أي اهتمام للسكان الأصليين.

> فيما يتعلق بفلسطين، فإننا لا ننوي حتى الخوض الشكلي في استشارة رغبات السكان الحاليين للبلد إن الدول الكبرى الأربع ملتزمة بالصِّهْيَوْنيَّة. والصِّهْيَوْنِيَّة، سواء أكانت على صواب أم على خطأ، وسواء أكانت جيدة أم سيئة، فهي متجددة في التقاليد منذ الأزل، وفي الاحتياجات الحالية، وفي آمال المستقبل، ذات شأن أكبر بكثير من رغبات وتحاملات سبعمئة ألف عربي يقطنون الآن تلك الأرض القديمة، وفي رأيي إن هذا عمل صحيح. أنا لا أعتقد أن الصِّهْيَوْنِيَّة ستلحق الأذى بالعرب ومهما تكن المراعاة التي ستولى لآراء أولئك

> الذين يقيمون هناك، فإن القوى العظمى باختيارها الانتداب لا تنوي التشاور معهم. وباختصار، وما دام أن فلسطين هي المعنية، لم تصدر القوى العظمى بيانًا بالحقيقة لكي تعترف بأنه كان قرارًا خاطئًا، ولم تصدر وعدًا سياسيًا، وعلى الأقل من خلال رسالة، لكي لا يكون في وسعهم دومًا أن ينتهكوه» (Balfour memo to Lord Curzon, 11 August 1919, PRO.FO. 371/4183, in Ingrams 1972: 73).

أنشأت وزارة الخارجية فرعًا خاصًا بالدعاوة اليهودية تحت إشراف هيامسون (A. Hyamson). وتم توزيع مواد دعائية فعلاً إلى كل جالية يهودية معروفة في العالم. وأسقطت قصاصات ورقية فوق الأراضي الألمانية والنمساوية. ووزعت كراسات باليديشية على الجنود اليهود في الجيوش الأوربية المركزية كما وزَعت رسالة بعد سقوط القدس جاء فيها: «لقد أزفت ساعة الانعتاق اليهودي، يجب أن تكون فلسطين مرة أخرى الوطن القومي للشعب اليهودي، فالحلفاء يقومون بتقديم أرض إسرائيل إلى شعب إسرائيل» وهو ما شجعهم على وقف محاربة الحلفاء (in Ingrams 1972: 19).

وبناء على اقتراح لجنة الشرق الأوسط التابعة لها أرسلت حكومة الحرب بعثة صهيونية إلى فلسطين لتعزيز مقاصد حكومة صاحب الجلالة وكانت بقيادة وايزمن الذي أكد للعرب أن:

> طموحه كان أن يرى فلسطين تحكم بحكومة مستقرة بعض الشيء مثل (حكومة) بريطانيا العظمى، لأن حكومة يهودية مسألة محسومة في خططه، وأن رغبته هي بكل بساطة تزويد اليهود بوطن في الأراضي المقدسة حيث يكون بمقدورهم أن يعيشوا حياتهم الخاصة بهم، وأن يتقاسموا الحقوق المتساوية مع السكان الآخرين (Memorandum of Major Cornwallis, 20 April, in Ingrams 1972: 29).

كما أكد للعرب واليهود في يافا أن:«هدفنا أن لا نستولي على السلطة العليا والإدارة في فلسطين، وأن لا نجرد أي مواطن محلي من أملاكه» (in Ingrams 1972: 30).

استعرض وايزمن قدراته الدبلوماسية في مقر وزارة الخارجية، في الرابع من كانون أول عام (1918 م) حيث أكد لبلفور أنه «يريد مجتمعًا يضم ما بين أربعة إلى خمسة ملايين يهودي في فلسطين يستطيعون أن ينشروا إشعاعهم في الشرق الأدنى، وأن يسهموا بقوة في إعادة بناء البلاد التي كانت في يوم من الأيام بلادًا مزدهرة». وهذا يتطلب إنشاء وطن قومي يهودي في فلسطين «لا يقتصر على تقديم التسهيلات اللازمة للاستعمار حيث نكون قادرين على توطين حوالي أربعة إلى خمسة ملايين يهودي في فلسطين خلال جيل، وبذلك نجعل من فلسطين بلدًا يهوديًا» (PRO. FO. 371/3385, in Ingrams 1972: 46) كان جذب هذا الاقتراح للمصالح البريطانية ملحوظًا جدًا. وفي مذكرة لهيئة الأركان في وزارة الحربية بتاريخ التسع من كانون أول عام (1918 م) وعنوانها:'أهمية سورية الاستراتيجية للإمبراطورية البريطانية' جاء: «إن خلق دولة يهودية عازلة في فلسطين، مع أنها ستكون ضعيفة بحد ذاتها، إلا أنه سيكون مرغوبًا فيها استراتيجيًا لبريطانيا العظمى» (PRO. FO. 371/4178, in Kayyali 1979: 16-17). وفي عام (1917 م) بدا انتصار الحلفاء وتفتيت الإمبراطورية العثمانية أمرًا وشيكًا، كذلك ضمان إشراف بريطانيا ونفوذها على فلسطين.

رد لويد جورج على سؤال وايزمن عن معنى الوطن القومي اليهودي بالتالي:«قصدنا بذلك دولة يهودية». وهو ما تأكد أيضًا في المحادثات التي جرت بين رئيس الوزراء وبلفور وتشرشل ووايزمن. وكان كل من لويد جورج وبلفور يقصدان دومًا دولة يهودية نهائية. وإن استخدام البريطانيين

لكلمة وطن (homeland) عوضًا عن استخدام كلمة دولة (state) على أنه «مجرد تكتيك» لثني المعارضة العربية وهو ما بدا واضحًا في مذكرة هربرت يونغ، أحد الرسميين في وزارة الخارجية في عام (1921 م) الذي كتب قائلاً إن مشكلة التعامل مع المعارضة الفلسطينية كانت «واحدة من التكتيكات وليست استراتيجية، لأن الفكرة الاستراتيجية العامة تقضي بهجرة اليهود التدريجية إلى فلسطين حتى يصبح ذلك البلد بغالبيته دولة يهودية. لكن من المشكوك فيه أن نكون في وضع نستطيع فيه أن نخبر العرب ماذا تعني سياستنا فعلاً» (cited in Lehn 1988: 326–27 n. 101).

من الواضح أن كلمة (وطن) كانت تعني دولة، بينما قام هرتسل نفسه في المؤتمر الصهيوني الأول في عام (1897 م) بتحديد هدف الصِّهْيَوْنِيَّة بخلق وطن للشعب اليهودي في فلسطين، فقد دون في مفكرته في الثالث من أيلول من عام (1897 م):«في بازل أسستُ الدولة اليهودية» (Herzl 1960, 2: 581). وهو ما يعكس الغموض نفسه، وكتب نورداو في عام (1920 م):

> لقد بذلت قصارى جهدي لكي أقنع المطالبين بدولة يهودية في فلسطين بأنه ينبغي لنا أن نعبر عن كل ما عنيناه عن طريق المواربة بالكلام، لكن لابد من قولها بإسلوب نتجنب فيه استفزاز حكام الأرض المبتغاة من الأتراك. فاقترحت استخدام كلمة (Heimstätte) كمرادفة لكلمة دولة (state) فكانت تحمل معنى ملتبسًا، إلا إننا كنا جميعًا نعرف ماذا كانت تعني. ففيما يخصنا كانت كلمة (Judenstaat) تعني دولة اليهود تمامًا كما تعنيه الآن» (Sykes 1953:160 n.1).

في شباط عام (1919 م) كان زانغويل متشككًا أيضًا في قصر مطالب الصِّهْيَوْنِيَّة: «على اليهود أن يمتلكوا فلسطين كما هي حال امتلاك العرب للجزيرة العربية أو كما هي حال امتلاك البولنديين بولندا» (1937: 342).

وكانت وجهة نظر وايزمن مماثلة: «نحن، لسنا أقل من هرتسل، عندما عددناها دولة يهودية قيد الصنع» (68 :1949).

أدت مساعدة بريطانيا للمشروع إلى تثويره. فهي ستدعم قيام دولة استيطانية يهودية عميلة في فلسطين، وستمنع نمو القومية العربية والحد منها، وستخدم مرامي الدولة القومية المشرفة والتملص من مشكلة الهجرة اليهودية في الداخل[21]. إن قيام دولة يهودية في فلسطين يمولها اليهود وتدعمها الهيئات الغربية صاحبة المصلحة سيكون حلاً مثاليًا وغير مكلف لمخططات القوى الأوربية[22].

2، 3، 2، 2) عصبة الأمم والانتداب

شرع المنتصرون بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى يوزعون الغنائم. فوافق (مؤتمر سان ريمو) في نيسان عام (1920 م) على أن تكون فرنسا هي المنتدبة على سورية، وبريطانيا هي المنتدبة على فلسطين وسط العرب. من الواضح، أن ذلك يتناقض مع المادة الثانية والعشرين من ميثاق العصبة التي نصت بشكل محدد 'أن تكون رغبات هذه الجماعات المعترف بها بصفتها , أممًا مستقلة' كما هو متوقع في المقام الأول عند اختيار الجهة المنتدبة. وعهدت عصبة الأمم إلى بريطانيا مسؤولية قيام الوطن القومي اليهودي، مع ضمان الحقوق المدنية والدينية لجميع سكان فلسطين، بغض النظر عن العرق والدين (The Mandate for Palestine, Article 2, 24 July 1922). وكان وعد بلفور قد أدرج في صك الانتداب الديباجة، انظر أيضًا المواد (2، 4، 6، 7، 15، 22، 23). إن لامبالاة عصبة الأمم، وعدم اكتراثها بالسكان الأصليين يمكن استخلاصه من حقيقة عدم ذكر اسم العرب في صك الانتداب. ووقف المؤتمر الصهيوني الحادي عشر المنعقد في لندن في تموز عام (1920 م) من أجل تنمية فلسطين بصفتها الوطن القومي اليهودي. وسوف تكون الأراضي المشتراة في أيد يهودية فقط، على

عكس مطالب الصندوق القومي اليهودي، واقتضى ذلك ترحيل الفلاحين العرب قبل البيع (Lehn 1988: 57).

2، 3، 2، 3) المعارضة العربية

على إثر سلسلة من أحداث الشغب الجدية التي اندلعت في القدس في آب عام (1929 م) والتي سرعان ما انتشرت، مخلّفة وراءها حوالي أربعين ومئتي قتيل من اليهود والعرب، عينت بريطانيا لجنة اكتشفت أن السبب الأساسي الكامن وراء أحداث الشغب كان المعارضة العربية المناوئة لسياسة إنشاء وطن قومي يهودي على حسابهم. وخلصت لجنة ثانية في عام (1930 م) إلى أن الاستيطان اليهودي كان يتسبب في طرد العرب من أراض تم شراؤها من عرب. وقد ذكّر 'الكتاب الأبيض' الذي أصدرته حكومةً العمال في تشرين أول (1930 م) جميع المعنيين بأن دعم بريطانيا الهجرة اليهودية والوطن القومي كان مشروطًا بالالتزام بالضمانة الواردة في وعد بلفور التي تؤكد صون حقوق الجماعات الأصلية.

وفي الأعوام الواقعة ما بين عامي (1932 و1937 م) هاجر إلى فلسطين حوالي (144,093) يهوديًا وتضاعفت الملكية اليهودية للأرض، لكن نسبتها بقيت بحدود (5.7٪) من إجمالي فلسطين في عام (1939 م). وفي المجموع، ارتفع عدد السكان اليهود في الفترة الواقعة بين عامي (1922 م) و(1939 م) من (10٪) إلى (30٪) من إجمالي سكان فلسطين البالغ (450,000) (W. Khalidi 1992: 31–33). وقد أدى الإنذار بالخطر إلى تأسيس اللجنة العربية العليا في نيسان (1936 م) التي دعت إلى إضراب عام يدوم حتى تتوقف الهجرة الصِّهْيَوْنِيَّة وشراء الأراضي وإلى أن تتخذ خطوات لتحقيق الاستقلال لفلسطين. وتلاحقت أحداث العنف المتقطعة، لكن المتزايدة، مما دفع بالبريطانيين إلى الاستجابة بإرسال لجنة ملكية في تشرين الثاني عام

(1936 م). قدمت (لجنة بيل) تقريرها في تموز عام (1937 م) واعترفت فيه أن الانتداب لا يصلح وغير عملي، لأنه يجمع بين نقيضين لا يمكن التوفيق بينهما: وطن قومي لليهود واستقلال الفلسطينيين العرب. فلجأت إلى 'الحكمة السليمانية' وأوصت بالتقسيم (Lehn 1988: 58).

رأى الفلسطينيون العرب أن مشروع التقسيم هو تشريح لبلدهم، خاصة أنه يقترح منح اليهود الذين لا يملكون سوى (5.7٪) من الأراضي، حوالي (40٪) من مساحة فلسطين. فضلاً عن ذلك، ستحيط الدولة اليهودية المقترحة بمئات القرى العربية والكتلة العربية المتراصة في الجليل. إضافة إلى ذلك ستقع، إذا دعت الضرورة، عملية ترحيل قسري للعرب من الأراضي العربية الواقعة في حصة الدولة اليهودية. لقد أضرمت (خطة بيل) نار التمرد العربي من جديد، فرد البريطانيون على ذلك بإجراءات قمع جماعية تسببت في وقوع عدد كبير من الإصابات في صفوف العرب خلفت خمسة آلاف قتيل وخمسة عشر ألف جريح، من أصل السكان العرب البالغ عددهم مليون نسمة، إبان الثورة التي امتدت من عام (1936 م) إلى (1939 م) (Khalidi 1992: 34). وتلا ذلك تجريد السكان العرب من الأسلحة بشكل تعسفي ومبرمج وحل المنظمات السياسية العربية.

استقبل كل من بن غوريون ووايزمن مشروع التقسيم الذي أصدره بيل بالبهجة والتهليل، لأنه كان الاعتراف الأول بأن الوطن القومي اليهودي ما هو إلا دولة يهودية، إضافة إلى ذلك اقترح المشروع وبجرة قلم، أن تقوم الدولة على (40٪) من مساحة فلسطين وهي بذلك تزيد على مساحة الأراضي المملوكة لليهود بسبعة أضعاف. لكن جابوتنسكي زعيم المعارضة الصِّهْيَوْنِيَّة، عد ذلك خيانة للتصور الخاص بإسرائيل الكبرى على كلا جانبي الأردن. ومع أنه كان لابد من وضع مشروع التقسيم على الرف، إلا أنه ارتقى بالطموح الصهيوني إلى مستوى تحقيق إنجاز جزئي فأصبح شاخصة للدلالة على ماذا

سيتحقق لاحقًا. وفي تشرين الثاني من عام (1937 م) شكلت الوكالة اليهودية لجنة خاصة لترحيل السكان. أما بريطانيا، وبعد اعترافها بأن التقسيم غير عملي، لخصت أهدافها في ’الكتاب الأبيض‘ الصادر في 17 أيار عام (1939 م). كانت سياستها الجديدة تقوم على أساس ’إنشاء دولة يهودية فلسطينية مستقلة خلال عشر سنوات يشارك العرب واليهود في تشكيل حكومة يكون من بين مهامها التأكد من صون المصالح الحيوية لكل جماعة‘. وقضى ’الكتاب الأبيض‘ بفرض قيود على اكتساب الأراضي وعلى هجرة اليهود.

كتب يوسف فايتس (Yosef Weitz) وهو الشخصية المحركة للجنة ترحيل (ترانسفير) السكان ومدير دائرة الأراضي التابعة للصندوق القومي اليهودي، في مفكرته بتاريخ 20 كانون أول (1940 م) يقول:

> يجب أن يكون واضحًا فيما بيننا أن لا مكان في هذا البلد لشعبين إذا ما غادرها العرب، ستصبح البلد شاسعة ورحبة لنا: الحل الوحيد هو أرض إسرائيل دون عرب. ولا مكان هنا للمساومات ليس هنالك من طريق آخر نسلكه سوى القيام بترحيل العرب إلى البلاد المجاورة، أي أن نقوم بترحيلهم جميعًا، مع إبقاء ’أولئك‘ ربما في بيت لحم والناصرة والقدس العتيقة. يجب ألا نبقي على قرية واحدة، ويجب ألا نبقي على قبيلة واحدة. يجب أن يتم الترحيل (الترانسفير) باتجاه العراق وسورية، وحتى شرق الأردن. ومن أجل تحقيق هذا الهدف لابد من تدبير الأموال. بعد الترحيل فحسب، سيصبح هذا البلد قادرًا على استيعاب الملايين من اخوتنا. عندها لن تبقى هنالك مشكلة يهودية قائمة. وليس هناك من حل آخر (Weitz 1965: II, 181, quoted in Morris 1987: 27).

إدراكًا منه أن المصالح البريطانية قد تتضارب مع المصالح الصِّهْيَوْنِيَّة، بدأ

بن غوريون تفعيل دور اليهود الأميركان وكسب المزيد من دعم الولايات المتحدة، بينما واصل وايزمن عمله الدبلوماسي في لندن في زمن الحرب. أتى موت الرئيس روزفلت في نيسان عام (1945 م) بنائب الرئيس هَري ترومان إلى البيت الأبيض، وسرعان ما برهن على أنه مؤيد متحمس لمرامي الصِّهْيَوْنِيَّة. ففي الرابع والعشرين من نيسان عام (1945 م) كتب الرئيس ترومان إلى تشرشل، داعيًا إلى إزالة قيود هجرة اليهود إلى فلسطين: أولئك الذين اقتلعوا بقساوة ووحشية بسبب الممارسات القمعية التي قامت بها النازية (Khalidi 48 :1992). توقع المرء أن يفتح ترومان الطريق وعلى نفقة أمريكا الخاصة أمام حوالي ثلائمة ألف من الناجين من بربرية النازية والموجودين في مراكز إغاثة متفرقة. فقد حقق له تكتيكه نصرين تمثلا في: كسب تأييد الصهاينة له وتهدئة روع الولايات المتحدة من وطأة تحملها مسؤولية هجرة اليهود. وفي تشرين أول من عام (1945 م) أوضح ترومان أمام الدبلوماسيين العرب المعتمدين لدى الولايات المتحدة: «أنا آسف أيها السادة كان علي أن أقدم جوابًا لمئات آلاف الذين يتطلعون إلى نجاح الصِّهْيَوْنِيَّة، وليس لدي مئات الآلاف من العرب في دوائري الانتخابية» (Khalidi 1992: 50-51).

ومع أن رسالة ترومان في (24) تموز عام (1945 م) كانت موجهة إلى تشرشل، فقد حدث أن جاءت الانتخابات البريطانية في (62) تموز بحزب العمل إلى السلطة تحت زعامة رئيس الوزراء آتلي. في ذلك الحين كان التعاطف مع الصِّهْيَوْنِيَّة منتشرًا في أوساط الحزب الذي كان لديه حل خاص به مفاده: «دع العرب يتشجعوا على الخروج، عندما يدخل اليهود» (Annual General Conference Report, p. 9, in Mayhew 1975: 34, 1944 in Adams and Mayhew).

وضع البريطانيون شرطًا هو حل المؤسسة العامة العسكرية الصِّهْيَوْنِيَّة

مقابل السماح بهجرة مئة ألف يهودي، كما أوصت بذلك اللجنة الأنغلو أمريكية المشتركة. إن مصادقة ترومان في الرابع من تشرين أول عام (1946 م) على مشروع (إعلان الاستقلال من طرف واحد / Unilateral Declaration of Indipendance) الصهيوني في آب على اقتراح الوفد العربي بعقد مؤتمر في لندن أيلول (1946 م) من أجل قيام دولة فلسطينية موحدة، حيث يمكن اكتساب المواطنية الفلسطينية في عشر سنوات من الإقامة مع ضمان حقوق اليهود. في ذلك الحين منح ترومان دعمه للمشروع الصهيوني الذي يقضي بتقسيم فلسطين إلى (16) منطقة فرعية، شكل في واحدة منها هي (منطقة يافا الفرعية) اليهود الأغلبية. ومع ذلك فإن الخريطة الصِّهْيَوْنِيَّة التي رعاها ترومان في 4 تشرين أول (1946 م) يوم الغفران توقعت اندماج[9] مناطق فرعية من مجموع ال(16) منطقة فرعية في الدولة اليهودية، كذلك الحال فيما يخص عدد كبير آخر. وتصور الصهاينة وضعًا قانونيًا خاصًا للقدس. ومن حيث الأرض، تعطي الخريطة الصِّهْيَوْنِيَّة التي يرعاها ترومان (75٪) من فلسطين إلى اليهود، الذين لا يمتلكون سوى أقل من (7٪) من مساحتها، وبينما ستقع (10) مستوطنات يهودية فقط تحت الحكم العربي، وعدد سكانها (2000)نسمة، فإن حوالي (450) قرية عربية عدد سكانها سبعمئة ألف نسمة ستقع تحت الحكم الصهيوني. أضف إلى ذلك أن العرب سيفقدون أراضيهم الأكثر خصوبة وأي وسيلة للوصول إلى البحر، ما عدا ممر يؤدي إلى يافا.

كان دعم البيت الأبيض للمشروع الصهيوني محرجًا. وكانت حكومة آتلي واقعة تحت ضغط ملحوظ من الولايات المتحدة، التي نقل سفيرها طلب الرئيس من بريطانيا أن تسمح لمئة ألف يهودي بدخول فلسطين فورًا. استجابة لاعتراضات كريستوافر ميهيو وكيل وزارة الخارجية بأنها وصفة لوقوع حرب:

أجاب السفير، بكل عناية وترو، أن الرئيس تمنى أن يكون معلومًا إذا ما كان بمقدورنا مساعدته حول هذا الموضوع وهو ما سيمكن أصدقاؤنا في واشنطن من تمرير مخصصاتنا من مساعدات مشروع مارشال في الكونغرس. بكلمات أخرى، علينا أن نفعل ما رغبت فيه الصِّهْيَوْنِيَّة أو نجوع. فاستسلم بيفين (Mayhew 1975: 18-19, in Adams and Mayhew 1975).

2، 3، 2، 4) مشروع التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة في عام (1947 م)

بسبب إخفاق بريطانيا في تحقيق أي تقدم بشأن التوصل إلى تسوية متفق عليها في فلسطين، أعلنت حكومة صاحب الجلالة في الثامن عشر من شباط عام (1947 م) بأن «السبيل الوحيد المفتوح أمامنا هو إحالة المشكلة على الأمم المتحدة للتحكيم». ففي نيسان عام (1947 م) عقدت الجمعية العمومية جلسة خاصة بناء على طلب بريطانيا ووافقت على إرسال لجنة تقصي حقائق هي: اللجنة الخاصة للأمم المتحدة بشأن فلسطين (United Nation's Special Committee on Palestine'UNSCOP'). أوصت اللجنة بعد جولة في المنطقة بالتقسيم وفقًا للخطوط المحددة في خريطة يوم الغفران لترومان، وتكمن دلالته في التنازل عن النقب للدولة اليهودية، مع أن مئة ألف بدوي يقومون بزراعة مساحات شاسعة منها، بينما كان يقيم في أربع مستوطنات هناك حوالي (475) يهوديًا فقط.

وفي توصية اللجنة الخاصة للأمم المتحدة بشأن فلسطين حصل الصهاينة على (57٪) من الأرض، تشتمل على أفضل الأراضي الصالحة للزراعة، بل لعلها الأفضل والتي كانت في حينها موطنًا فعليًا للسكان العرب، مقابل نسبة (43٪) لدولة عربية فلسطينية، مع أن نسبة ما كان يمتلكه اليهود حتى عام

(1948 م) من إجمالي الأراضي الفلسطينية كان (6,6٪) فقط (See Gresh and Vidal, 1988: 29; Khoury 1985: 18; Lehn 1988: 70-80). بل أكثر من ذلك، لم يشكل اليهود سوى نسبة الثلث فقط من إجمالي السكان حوالي (500000-600000) يهودي مقابل حوالي مليون وأربعمئة ألف فلسطيني، أي ارتفعت من (11٪) أي: (83,794 إلى 757,182) في الإحصاء البريطاني لعام (1922 م). وفي التاسع والعشرين من تشرين الثاني عام (1947 م) صادقت الجمعية العمومية للأمم المتحدة بثلاثة وثلاثين صوتًا مقابل ثلاثة عشر وامتناع عشرة أعضاء، على مشروع التقسيم الذي تقدمت به اللجنة الخاصة، مع إجراء تعديل طفيف، وأوصت بتقسيم فلسطين إلى دولتين، عربية ويهودية، وتدويل القدس[23]. وكان مشروع التقسيم غير مقبول من العرب، الذين اعترض ممثلوهم لدى الجمعية العامة على أساس أن الأمم المتحدة لا تتمتع بصلاحية فرض مشروع كهذا على السكان العرب المعارضين له. إضافة إلى ذلك، لم تلق مسودة مشروع قرارهم التي تطالب أعضاء الأمم المتحدة، كل بحسب موارده، بقبول اليهود الأوربيين الذين لا مأوى لهم، دعمًا كافيًا.

لاحقًا لقرار التقسيم، ونظرًا لتواصل الصراعات الداخلية المتبادلة وتزايد النشاطات المعادية لبريطانيا التي بلغت حد الحرب الأهلية. أعلن البريطانيون نيتهم إنهاء الانتداب والمغادرة بأسرع ما يمكن. وستتخلى بريطانيا عن انتدابها في الخامس عشر من أيار عام (1948 م) وبعد هذا التاريخ تصبح الأمم المتحدة حرة في الإشراف على ترتيبات التقسيم بعد الفراغ الذي خلفه الانتداب. إن إخفاق الأمم المتحدة في النهوض بأعباء قوة دولية لمراقبة القضايا الخلافية، كان بمثابة دعوة لنشوب صدامات بين الأطراف المتصارعة، مع الأخذ بعين الاعتبار التفوق في القدرات الصِّهْيَوْنِيَّة، التي ستنتهي بانتصار صهيوني حتمي. وعند ذلك الحد، سيتخلى الصهاينة عن مسألة شراء الأرض العربية.

2، 3، 2، 5) ما بين قرار التقسيم ونهاية الانتداب

ستكون فترة الأشهر الستة ما بين إعلان الأمم المتحدة وتاريخ انتهاء الانتداب (92 تشرين ثاني 15-1947 أيار 1948 م) حرجة بسبب وضع الصهاينة أيديهم على مواردها، كان اليشوف، أي: الجماعة اليهودية في فلسطين قبل عام (1948 م) وخلالها، متفوقين عسكريًا وإداريًا بشكل كبير على الفلسطينيين العرب (Morris 1988: 7). وجاءت الحركة الوطنية الفلسطينية متخلفة عن نظيرتها اليهودية في التماسك والتنظيم والدوافع والأداء. فكانت منقسمة جدًا وفقيرة في التنظيم وقليلة التجربة السياسية لمواجهة التحديات المعقدة التي تنتظرها (Mo'az 1992: 153). رسم المخططون العسكريون الصهاينة خطتين جديدتين عمليتين (خطة ج) و(خطة د). وكانت الخطة الرئيسة تقضي بالاستيلاء على أكبر قدر ممكن من الأراضي العربية وطرد أكبر عدد ممكن من الفلسطينيين، وكان المهندس الرئيسي لهذه الخطط هو بيغال يادين القائد العسكري العام للهاغاناه. وكان هدف (خطة ج) كسب الوقت لتعبئة القوات من أجل تنفيذ (خطة د) الشاملة. وكان لابد من احتلال الأماكن والمواقع التي سيخليها البريطانيون. خلال هذه الفترة استعرت المقاومة العربية مما حدا بوزارة خارجية الولايات المتحدة في منتصف آذار من عام (1948 م) أن تعيد النظر بموقفها. فتحدثت عن الحاجة إلى عقد جلسة خاصة للجمعية العمومية للأمم المتحدة لمناقشة إمكانية قيام وصاية للأمم المتحدة على فلسطين.

كان لا بد من تنفيذ (خطة د) دون تأخير قبل بضعة أسابيع فقط من انتهاء الانتداب، وكانت الاستراتيجية تقضي القيام بهجوم أكبر ومباغت ضد السكان المدنيين، لإضعاف المعنويات من خلال قصف متواصل بمدافع الهاون والصواريخ. وعلى الصعيد النفسي، بثت محطات إذاعة الهاغاناه السرية

تهديدات بالعربية بإنزال أشد العقوبات بالمواطنين وكانت تدلهم على أساليب الهرب. وكانت هذه التكتيكات مصحوبة بأعمال مليئة بالقسوة ومصممة لتسريع عملية الخروج من المدن والقرى. ويرى بني موريِس أن البرامج كانت محكومة باعتبارات وأهداف عسكرية أكثر من كونها محكومة باعتبارات عرقية (1987: 3-62)().

ولتخفيف الضغط الواقع على يهود القدس، قرر كل من بن غوريون ورئيس هيئة أركان الهاغاناه في ليلة (13/1) آذار-نيسان أن جميع القرى العربية الواقعة على محور خُلدا-القدس يجب أن تعامل كنقاط تحشيد وانطلاق للعدو. ووفقًا لبنود (خطة د) تدمر القرى التي قاومت ويطرد سكانها. وسقطت القرى تباعًا وعلى نحو سريع (القسطل وقالونيا وخلدا وساريس وبدو وبيت سوريك. وشكلت عمليات تدمير القرى التي لم تبد أي مقاومة ولم تناوش، انحرافًا عن بنود (خطة د) لكنها جاءت متطابقة مع الحلم الصهيوني. وفق مفردات قاموس موريِس، في خضم كفاح حياة وموت، يتعين نزع قفازات الييشوف وتم نزعها (1987: 113).

وقعت أكثر من عملية مشؤومة، يصفها موريِس بالمقززة، ونالت قبول قائد الهاغاناه في القدس. وفي ليلة التاسع من نيسانَ (1948 م) بدأت قوات مشتركة في منظمتي إرغون[24] وشترن[25] قوامها نحو اثنين وثلاثين ومئة عضوًا تدعمها مدفعية الهاون التابعة للهاغانا هجومًا على قرية دير ياسين الفلسطينية الواقعة في ضواحي القدس الغربية. وفي ظهر اليوم التالي اكتشف أن (254) مواطنًا، من بينهم مئة امرأة وطفل قد ذبحوا. وألقيت جثثهم بعد رشها بالكيروسين في بئر وأضرمت فيها النيران[26]. كما اكتشفت حالات تمثيل بالجثث وحالات اغتصاب. ارتأى موريِس أنه لم يكن في نية الجنود ارتكاب مجزرة، «إلا أنهم فقدوا صوابهم في أَثناء المعركة». ويسلم بأنه لربما

كان هدفهم طرد سكان القرية. وكأي حادث يقع، نشرت مذبحة دير ياسين الرعب والفزع في القرى العربية المجاورة، التي هجر سكانها بيوتهم على الفور (Morris 1987: 115) وكان يترأس المنظمتين الصهيونيتين المسؤولتين عن المذبحة اثنان ممن سيصبحان رئيسين للوزارة في إسرائيل مستقبلاً وهما: مناحم بيغن قائد الإرغون في الفترة من (1943 إلى 1948 م) وإسحق شامير الذي كان القائد المساعد لمنظمة شتيرن.

كان لتنفيذ (خطة د) وقع مدمر على السكان الفلسطينيين[27]. فقد غرق مئات الرجال والنساء والأطفال من مدن يافا وحيفا وعكا الساحلية، وهم يتدافعون مذعورين للحصول على قوارب تنقلهم إلى حيث بر الأمان. وتم طرد مئات الآلاف عبر الحدود بوساطة الألوية اليهودية المنتصرة. ففي الثالث والعشرين من نيسان حققت (خطة د) هدفها. فقد بعث الرئيس ترومان برسالة إلى وايزمن يبلغه فيها أنه إذا ما أعلنت دولة يهودية، فسيعترف بها الرئيس فورًا. وفي (14) أيار وهو اليوم الأخير في عمر الانتداب، دعا سكرتير الإدارة البريطانية إلى مؤتمر صحفي في مكتبه في فندق الملك داود بالقدس. وردًا على سؤال أحد الصحفيين الذي سأل: «ولمن تنوي أن تعطي مفاتيح إدارتك؟» أجابه الضابط السكرتير: «سأضعها تحت الحصيرة» (Khalidi ed. 1992: 76). وفي ذات اليوم أعلن اليشوف عن قيام دولة إسرائيل، وفي الحال، أمر ترومان باعتراف الولايات المتحدة الأمريكية بها.

2، 3، 3) المرحلة الثالثة من الصِّهْيَوْنِيَّة (دولة اسرائيل 1948-1967 م)

أعلن دافيد بن غوريون في الرابع عشر من أيار/ مايو (1948 م) قيام دولة إسرائيل. وفي اليوم التالي، دخلت وحدات من الجيوش العربية النظامية من الدول العربية المحيطة بإسرائيل إلى فلسطين. ووصل عددها إلى حوالي

(14000) جندي يرجح أنه لم يكن باستطاعتها مجاراة القوات الصِّهْيَوْنِيَّة المتفوقة التي هيمنت من خلال الصراع الدائر، وأخضعت بشكل نهائي (78٪) من فلسطين لسلطتها. وفي نهاية الحرب، سيطرت اسرائيل على عموم فلسطين الواقعة تحت الانتداب باستثناء الضفة الغربية وغزة. هنالك عدد من الطرق التي يمكن من خلالها قياس[28] أبعاد النكبة الفلسطينية[29].

2، 3، 3، 1) ترحيل اللاجئين الفلسطينيين[30] في عام (1948 م)

يقاس حجم النكبة الفلسطينية أيضًا بخلق مشكلة المرحلين عن وطنهم والغالبية العظمى منهم هربت أو طردت من المنطقة الواقعة في الدولة المقامة حديثًا. مع وجود استثناءات، تم تفريغ معظم المراكز المدنية في فلسطين، وتضم فعليًا المدن والبلدات الفلسطينية الخالية من الفلسطينيين المقيمين فيها، وآلت ممتلكاتهم وموجوداتهم إلى الصهاينة. وأكثر من ذلك، تم تفريغ مئات القرى العربية من سكانها وتدميرها. وبقي حوالي (156000) عربي فلسطيني في بلدانهم وقراهم في المنطقة التي أصبحت تعرف بإسرائيل. وإن حوالي (25٪) من سكان عرب إسرائيل طردوا من قراهم وأقاموا في أماكن أخرى في إسرائيل، وأصبحوا 'لاجئي الداخل' (أو حسب مفهوم حقوقهم بممتلكاتهم 'الحاضرين الغائبين') وهم غير مشمولين في عداد الأشخاص المرحلين. قدر العدد الإجمالي للفلسطينيين العرب المرحلين بـ(714,150 إلى 744,150)[31] وهو يشكل ما نسبته (54٪) من إجمالي السكان الفلسطينيين، أيام الانتداب على فلسطين. وأكثر من ذلك، تم توزيع حوالي ستة ملايين دنم، أي : حوالي أربعة أضعاف إجمالي الأراضي الفلسطينية التي اشترتها الحركة الصِّهْيَوْنيَّة خلال السنوات السبعين السابقة، وتم تقسيمها على عجل بين المستوطنات اليهودية القديمة والجديدة (Khalidi ed. 1992: xxxiii).

2، 3، 3، 2) التدمير المادي للقرى

أن لا يحفل المجتمع الدولي بتدمير الإسرائيليين المتعمد لمئات القرى الفلسطينية ما هو إلا ثناء على تصميم دولة إسرائيل لاحتفاظها بواحدة من أسرارها المكنونة. فحتى وقت قريب لم تنشر أي مادة عن عدد أو مواقع تلك القرى، وإن تدميرها كليًا يبقي على الزعم القائل بأن فلسطين كانت في واقع الحال بلدًا غير مأهول قبل دخول اليهود إليها الذين حولوا الصحراء إلى حدائق غنّاء[32]. إن إخفاق الفلسطينيين في رواية قصة ضياعهم إنما يشير إلى مستوى عجزهم وقلة حيلتهم. أو كما يسميه أيضًا إدوارد سعيد «العجز الجماعي». وبنتيجة ذلك لم تتوافر رواية فلسطينية راسخة عن (1948 م) وما بعد قادرة على تحدي الرواية الإسرائيلية المهيمنة.

مع نهاية حرب عام (1948 م) تم تفريغ مئات القرى من سكانها بشكل كامل وتم نسف مساكنها أو هدمها بالبلدوزرات. ولم يبق سوى حوالي (001) قرية فلسطينية في المنطقة التي استولت عليها إسرائيل لم تقم بتدميرها ولا قامت بترحيل سكانها ومازالت قائمة حتى يومنا هذا. وعلى كل حال، فإن (80٪) من أراضي أولئك الذين لم يغادروا وطنهم تم مصادرتها منذ عام (1948 م) ووضعت تحت تصرف مواطني الدولة اليهود حصرًا (Khalidi ed. 1992: xxxii; see Geraisy 1994: 50–1). تقدم الدراسة الشاملة التي قام بها الخالدي عن تدمير كل قرية مزودة بمواد إحصائية و(طبوغرافية) وتاريخية وهندسية وأثرية واقتصادية، وكذلك ظروف احتلال كل قرية وطرد سكانها ووصف لما تبقى (Khalidi ed. 1992: xviii–xix). وكل ما تبقى هو في الذاكرة «إنه اعتراف بمعاناة مئات آلاف الرجال والنساء والأطفال، إنما هو إيماءة بالولاء لذاكرتهم الجماعية وشعورهم بالارتباط بالأسلاف» (Khalidi ed. 1992: xvii, xxxiv).

إن رقم (418) قرية مدمرة الذي ورد في دراسة الخالدي هو أكثر الأرقام مصداقية، ويصل إلى نصف الرقم الإجمالي لعدد القرى العربية في فلسطين في أثناء الانتداب[33]. ومن بين الثماني عشرة وأربعمئة قرية، ثمة ثلاث وتسعون ومئتا قرية، أي: سبعون بالمئة، تم تدميرها تدميرًا كاملاً وتسعون قرية، أي: اثنان وعشرون بالمئة، تم تدميرها تدميرًا واسعًا. وقد نجت سبع قرى منها عين كارم التي استولى عليها مستوطنون إسرائيليون. وبينما لا يزال بمقدور الرحالة سريع الملاحظة أن يرى بعض شواهد على تلك القرى، فإن كل ما تبقى، بشكل رئيس، هو «حجارة مبعثرة وحجارة من الدبش عبر منظر ريفي منسي» (Khalidi ed. 1992: xvii, xxxiv)[34] ويعد تدنيس الأماكن المقدسة عملاً مشينًا بصورة خاصة[35].

نتج عن تفريغ السكان وتدمير (418) قرية ترحيل حوالي (383150) مواطنًا إضافة إلى ترحيل سكان حوالي (6994) من القرى المحيطة، ليصل العدد الإجمالي إلى (390144) مرحّلاً قرويًا عن بلادهم. ولربما كان الرقم دون المستوى الفعلي (Khalidi ed. 1992: 581). وقدر العدد الإجمالي للسكان المرحلين من أهل المدن بِ (254016) نسمة، وهو رقم كان أيضًا دون مستوى العدد الفعلي. علاوةً على ما خلفته حرب عام (1948 م) من ترحيل ما بين (70000 إلى 100000) بدوي. ويخلص الخالدي، بعد المسح الذي قام به، إلى كشف أبعاد النكبة:

> إن استعادة الأحداث كما في هذا الكتاب، لا يدعو إلى قلب حركة التاريخ ولا يدعو إلى نزع شرعية الصِّهْيَوْنِيَّة. بل هي دعوة إلى قطع سلسلة السببية التي قد كانت خلقت أبعاد مأساة الشعب الفلسطيني..
> بهذه الروحية تم تجميع هذا المجلد، ليكون مذكرًا بالمساعي الإنسانية، وأن ما يعمله الإنسان لنفسه غالبًا ما يكون مصحوبًا بتدمير الآخر (Khalidi ed. 1992: xxxiv).

ما زال كثيرون يعتقدون أن المرحلين الفلسطينيين في عام (1948 م) قد هاجروا طوعًا، هذا مع وجود دليل دافع على أن الاستيطان اليهودي تطلب طرد معظم السكان الأصليين (Masalha 1992: passim). حتى وإن لم يتوافر دليل على عمليات الطرد وعلى المذابح لمواجهة الدعاوة، فإن إصرار إسرائيل على عدم السماح للفلسطينيين في العودة إلى وطنهم بدأ يتكشف[36]. وأكثر من ذلك، إن رفض إسرائيل أيضًا السماح للمرحلين في عام (1967 م) بالعودة يعزز القول إن الصِّهْيَوْنِيَّة في جوهرها اقتضت اقتلاعًا يهوديًا للسكان الفلسطينيين الأصليين.

2، 3، 4) المرحلة الرابعة من الصِّهْيَوْنِيَّة (1967 -)

أطلقت الضربة الإسرائيلية الوقائية لمصر بحجة العدوان العربي الوشيك الذي يهدد الوجود الفعلي للدولة، شرارة الحرب في (5-11) حزيران عام (1967 م). لم تكن إسرائيل في الحقيقة، واقعة تحت تهديد بارز يجعل منها دولة معرضة لخطر الفناء. إن التفسير المرجح لإقدام إسرائيل على فعلتها يكمن في نيتها المبيتة في قطف ثمار الانتصار المحقق الذي ستأتي به الحرب. فقد أصر وزير الدولة ييغال آلون عشية الحرب على أن تضع إسرائيل نصب أعينها الأهداف المركزية في «الإنجاز الإقليمي لأرض إسرائيل» (see Finkelstein 1995: 132-43).

أنتج الانتصار الإسرائيلي الاستيلاء على الضفة الغربية (بما فيها القدس الشرقية) من الأردن، ومرتفعات الجولان من سورية وغزة وسيناء من مصر. وكانت نياتها الإقليمية البعيدة قد ظهرت جليًا عندما أقدمت على تدمير (135) بيتًا عربيًا في حي المغاربة القديم بالقدس لفتح طريق يؤدي إلى إقامة ساحة أمام حائط المبكى، ومن خلال تمرير قانون توسع بموجبه حدود القدس الشرقية حيث تضم إليها القرى القريبة من بيت لحم في الجنوب ورام

الله في الشمال، والذي تم في غضون أيام قليلة من الاحتلال. وقد دانت الأمم المتحدة ومعظم الدول ذلك الإجراء على أنه عمل غير شرعي (see Playfair 1992: 1). لكن إسرائيل أكدته، عندما أعلن الكنيست بأن القدس بأكملها 'أي: الغربية والشرقية' يجب أن تكون «العاصمة الأبدية» لإسرائيل.

كان ثمة إجماع حقيقي في الجلسة الطارئة الخاصة الخامسة للجمعية العامة للأمم المتحدة على وجوب انسحاب القوات إلى الحدود التي كانت قائمة في الرابع من حزيران عام (1967 م). وأقر مجلس الأمن القرار رقم (242) (في الثاني والعشرين من تشرين الثاني 1967 م) يؤكد فيه «عدم جواز اكتساب الأراضي عن طريق الحرب والحاجة إلى العمل من أجل سلام عادل ودائم تعيش بموجبه كل دولة في المنطقة بأمان» ودعا إلى: «انسحاب القوات المسلحة الإسرائيلية من أراض تم احتلالها في النزاع الأخير». فهمت كل الأطراف، ما عدا إسرائيل، أن 'مِن أراض محتلة' غير المحددة بدلاً من 'الأراضي المحتلة' يتطلب منها أن تنسحب من كل الأراضي المحتلة، بينما تسمح بإمكانية قيام مسوغات لتأويلات طفيفة للحدود السابقة على الخامس من حزيران (1967 م) (see Neff 1991: 17, for Lord Caradon, Dean Rusk, President Carter, Reagan and Bush).

ضاعت فرصة حل سلمي في عام (1971 م) عندما أكدت كل من مصر والأردن وبشكل مستقل للمبعوث الخاص للأمم المتحدة، غونار يارنغ استعدادها للتوصل إلى اتفاقية سلام مع إسرائيل، على شرط أن تلتزم الأخيرة بالانسحاب المطلوب وفقًا للقرار (242). وعلى كل حال، فلا الضغط الأمريكي ولا الإجماع الدولي الذي انعكس في تصويت الجمعية العامة في عامي (1971 و1972 م) نجحا في زحزحة إسرائيل لكي تنسحب. وفي جلسة مجلس الأمن، الذي انعقد في جلسة خاصة في تموز من عام (1973 م) صوت (13) عضوًا ودون امتناع عن التصويت لصالح قرار يشجب بقوة

استمرار احتلال إسرائيل المتواصل للأراضي، والذي عبر عن قلقه البالغ لعدم تعاونها مع الممثل الخاص للأمين العام. مع ذلك استخدم رئيس وفد الولايات المتحدة حق الفيتو عند التصويت على القرار، موجهًا بذلك لطمة لآخر أمل في درء خطر نشوب حرب.

وفي السادس من تشرين الأول عام (1973 م) في يوم الغفران، قامت مئتي طائرة مصرية باستهداف المطارات الإسرائيلية وقواعد الجيش في عمق سيناء. وفي الوقت نفسه قامت الجبهة السورية بمهاجمة مرتفعات الجولان. في أول الأمر، صدم الإسرائيليون بالهجوم. ومع ذلك، فقد تم صد الهجوم المصري الشامل، المندفع باتجاه ممرات سيناء في (14) تشرين أول. وبقيام إسرائيل بإنشاء رأس جسر متقدم غربي قناة السويس وبمحاصرة الجيش المصري، حدث وقف لإطلاق النار في الثاني والعشرين من تشرين الأول ووقف العمليات المعادية في (24) تشرين الأول. بعد الحرب، التي أحدثت شرخًا في الثقة بالنفس عند الإسرائيليين، ورفعت من معنويات العرب، كانت ثمة عودة إلى المطالبة بتطبيق القرار (242) مع القرار رقم (338) (الصادر في الثاني والعشرين من تشرين الأول 1973 م) الداعي إلى تنفيذ القرار (242). وفي السنة التالية، في قمة الرباط، قامت الدول العربية بتسمية منظمة التحرير الفلسطينية: (الممثل الشرعي الوحيد للشعب الفلسطيني) وقام رئيس منظمة التحرير الفلسطينية ياسر عرفات بأول زيارة له إلى الأمم المتحدة في تشرين الثاني من عام (1974 م).

2، 3، 4، 1) تهويد الأراضي المحتلة

إن الاستيلاء المنظم على الممتلكات الفلسطينية الخاصة والعامة الجماعية الذي أعقب الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وغزة، والتطورات منذ ذلك الحين توحي بأن الحرب كانت مرحلة إضافية في استراتيجية الاستيطان

الصهيوني في 'إسرائيل التوراتية'. واتبعت كل الحكومات الإسرائيلية منذ عام (1967 م) سياسة الاستيلاء على الأراضي العربية. وفي أثناء فترة الحكومات التي قادها حزب العمل بين عامي (1977-1967 م) تم الاستيلاء على القدس الشرقية وعلى ثلث الضفة الغربية ووضعها تحت سيطرة الدولة اليهودية.

بدأت جماعة غوش إيمونيم، وهي المجموعة الاستيطانية الرئيسة التي تأسست في عام (1974 م) بالاستيطان في كل أرض إسرائيل. وتصاعدت عملية التهويد مع مجيء الحكومات التي تزعمها الليكود في الأعوام (1977- 1984 م). وتم تبني هدف غوش إيمونيم بشكل معدل ([خطة دروبلس] the Drobless Plan) كسياسة للحكومة وكان غرضها التأكد، من خلال عملية استيطانية يهودية شاملة، بأن الإشراف العربي لن يعود (see Aronson 1987: Benvenisti 1984: W. Harris 1980).

2، 3، 4، 2) إسرائيل في لبنان

منذ تعزيزات المواقع الفلسطينية في لبنان في نهاية الستينيات، أعطت إسرائيل نفسها الحق في لعب دور الشرطي في المنطقة. وكانت بعض العمليات ذات طابع إثارة واستعراض، كالهجوم الذي وقع على مطار بيروت في عام (1968 م) وغزو جنوب لبنان بحوالي (20000) جندي في عام (1978 م). وفي 19 آذار عام (1978 م) صدر عن مجلس الأمن للأمم المتحدة القرار رقم (425) الداعي إسرائيل إلى وقف عملياتها العسكرية فورًا وانسحابها من كل الأراضي اللبنانية، والذي حظي بتأييد الرئيس كارتر. فانسحبت إسرائيل، ولكنها احتفظت بِ'منطقة أمنية' خارج الحدود الإسرائيلية على حوالي (10٪) من الأراضِي اللبنانية. وقد أضفى توقيع المصريين والإسرائيليين على اتفاقات (كامب ديفيد) التي تمت من فوق رؤوس الشعب الفلسطيني في

أيلول (1978 م) إلحاحًا على سياسة الاستيطان.

وبعد قصف لبنان في عام (1982 م) مستخدمة ذريعة محاولة الاعتداء على حياة السفير الإسرائيلي في لندن شلومو آرغوف في الرابع من حزيران (1981 م) قام الطيران الإسرائيلي والزوارق الحربية بقصف المواقع الفلسطينية في جنوب لبنان وبيروت الغربية. وقد أقر مجلس الأمن القرار (508) المطالب بوقف الأعمال العدوانية الإسرائيلية. وكان هدف إسرائيل من وراء ذلك القضاء على المشاعر القومية الفلسطينية وكبح قوة منظمة التحرير الفلسطينية (see MacBride 1983: 65; Shahak 1994: 18–19). وصلت أرقام القتلى إلى (17825) والجرحى إلى (30203) ويحتمل أن تكون دون مستوى التقدير الحقيقي. وراوح عدد المهجرين من الفلسطينيين واللبنانيين بين (500000 و 800000). وخلصت اللجنة الدولية لتقصي سلوك إسرائيل، إلى أن إسرائيل انتهكت قوانين الحرب في أشكال عدة (MacBride 1983: 34–35, 34–35, 38, 40–42, 99, 108, et cetera).

2، 3، 4، 3) ائتلاف 'الوحدة الوطنية' الحكومي (1984-1988 م)

في أثناء فترة حكومة إئتلاف 'الوحدة الوطنية' (الليكود والعمل) بين الأعوام (1984–88 م) حدث تسارع في برنامج الاستيطان. وفي عام (1988 م) نتج عن مصادرة الأراضي سيطرة يهودية على أكثر من (52٪) من الضفة الغربية. إضافة إلى ذلك، أعلن أكثر من (40٪) من قطاع غزة 'أرض دولة' ومن هنا فهي تقع حصرًا تحت سيطرة يهودية (Matar 1992: 444–48; for a complete analysis, see Halabi 1985). وصل عدد المستوطنات اليهودية في الضفة الغربية إلى (117) مستوطنة حتى أوائل عام (1988 م) وتجاوز عدد سكانها (67000) بنيت على أراض مستولى عليها.

هذا إضافة إلى ثماني مستوطنات يهودية سكنية بلغ عدد سكانها (100000) نسمة، شيدت على نمط القلاع في شرقي القدس التي ضمت. وفي قطاع غزة وصل عدد المستوطنات إلى (14) مستوطنة يهودية، عدد سكانها (2500) مستوطن. وحتى ذلك التاريخ أظهرت الاستطلاعات أن حوالي ربع السكان الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة قد جردوا من كل أراضيهم أو أقسام منها (Matar 1992: 448).

ومنذ عام (1967 م) تم تنمية موارد المياه في الضفة الغربية حتى صارت فعليًا وعلى نحو حصري لصالح اليهود، في الأراضي المحتلة وفي إسرائيل نفسها. وفي عام (1987 م) قامت شركة المياه اليهودية ميكوروت بحفر أكثر من أربعين بئرًا عميقة كانت تضخ حوالي (42) مليون متر مكعب في السنة من موارد المياه الجوفية في الضفة الغربية، لكي توزع على المستوطنات اليهودية حصرًا. في المقابل، يضخ الفلسطينيون فقط (20) مليون متر مكعب من آبارهم الضحلة التي كانت موجودة قبل عام (1967 م). وفي بعض الحالات، قامت شركة ميكوروت بحفر آبار عميقة بالقرب من الينابيع التي يستخدمها المزارعون الفلسطينيون مما أدى إلى جفاف الينابيع والآبار. وقدر أن إسرائيل كانت تضخ قبل عام (1967 م) ثلث احتياجاتها السنوية، أي (1.8) بليون متر مكعب من أحواض المياه الجوفية في الضفة الغربية. من هنا، يستغل الإسرائيليون المياه، أولاً، لتزويد إسرائيل بالمياه المناسبة، وثانيًا، لتزويد المستعمرات اليهودية في الأراضي المحتلة. في غضون ذلك، كان الفلسطينيون ممنوعين من تنمية مواردهم المائية الخاصة بهم من أجل خيرهم وانتعاشهم الإقتصادي (Matar 1992: 454).

2، 3، 4، 4) الانتفاضة

تسبب الاحتلال الإسرائيلي بانفجار المقاومة الحتمي، فدخلت كلمة

جديدة في الخطاب الدولي. تدل 'الانتفاضة' التي اندلعت في الثامن من كانون أول عام (1987 م) على الانفجار الفلسطيني لإنهاء الاحتلال. وقد صدمت الجهود الإسرائيلية المبذولة لإعادة الوضع الراهن إلى المجتمع الدولي وبعض الإسرائيليين. وقادت الانتفاضة إلى تسييس الكنائس المسيحية، في الأراضي المقدسة وفي الخارج (see Prior 1990, 1993, 1996) وأكسبت الفلسطينيين تعاطفًا دوليًا واسعًا وإدانة للاحتلال الإسرائيلي. وأعلن المجلس الوطني الفلسطيني عن قيام دولة فلسطين في الخامس عشر من تشرين الثاني (1988 م) تعيش جنبًا إلى جنب مع دولة إسرائيل. وأكد الرئيس عرفات قبول منظمة التحرير الفلسطينية إسرائيل، ونبذ العنف ورغبتها في التفاوض من أجل تسوية سلمية تقوم على أساس قرارات الأمم المتحدة.

2، 3، 4، 5) العملية السلمية

تحول الشعور بالفرح العارم عند الفلسطينيين من توقع نتائج مرجوة من مؤتمر مدريد الذي عقد في تشرين الثاني عام (1991 م) إلى توليد حالة من الإحباط، لذلك وحتى آب (1993 م) لم يكن ثمة أمل فلسطيني فعلي عند عدد كبير من الناس في إحراز أي تقدم. وعندما كنت أقوم بالعمل في هذه الدراسة، أرغم القصف المنظم والمتواصل على لبنان (عملية الحساب/ 25- 31 تموز 1993 م) حوالي (400000) مهجر على الرحيل شمالاً، وتسبب في مقتل حوالي (130) شخصًا معظمهم من المدنيين وإلى وقوع أضرار جسيمة في منازل (55) بلدة وقرية على الأقل. كما ترك القصف الإسرائيلي الوحشي أثرًا غير مسبوق في توثيق عرى الوحدة الوطنية بين أبناء الشعب اللبناني المنقسم على نفسه منذ بداية الحرب الأهلية في عام (1975 م)[37]. وفي النهاية كان على إسرائيل أن توافق على تسوية تفاهم غير مكتوبة ترعاها أميركا تقضي بأن يتوقف حزب الله عن إطلاق صواريخ (الكاتيوشا) على شمال إسرائيل. وفي

خلال ذلك الأسبوع كان لحزب الله دور رئيس في رعاية المرحلين وإيوائهم، مما أدى إلى نمو مكانته في أوساط اللبنانيين بصفته المقاوم الفاعل الوحيد ضد إسرائيل.

وبعد مرور (22) شهرًا من الإحباط والافتقار إلى أي تقدم في عملية سلام مدريد هدد المفاوضون الفلسطينيون بمقاطعة الجولة العاشرة من المحادثات المقرر عقدها في أوائل أيلول من عام (1993 م) في واشنطن، ومع أن عرفات كان على دراية تامة بنجاح مسار أوسلو السري، إلا أنه أقنع وفده المفاوض بعدم مقاطعة المفاوضات، بل العودة استعدادًا للمشاركة في جولة أخرى. فقد أكد لي أحد المفاوضين أنه أصيب بخيبة أمل من العملية، لكنه كان مستعدًا وفي أي وقت للذهاب إلى عمان لعقد اجتماعات تحضيرية، تسبق سفر الوفد إلى واشنطن. وفي نهاية شهر آب أوحت الاتصالات السرية بين الإسرائيليين والفلسطينيين في أوسلو والمدن الأوربية الأخرى بأن تسوية تاريخية ستحدث. وقد كانت اتفاقية غزة وأريحا أول ثمارها، حيث قدمت للفلسطينيين حكمًا ذاتيًا لفترة انتقالية مدتها خمس سنوات، وبعد السنة الثالثة ستبدأ مناقشات الوضع الدائم، بما فيها مستقبل القدس والمستوطنات ومصير الفلسطينيين المرحلين.

نصت اتفاقية أوسلو (إعلان المبادئ) على استعداد الطرفين «لأن يضعا نهاية لعقود من المواجهة والصراع واعترافهما بحقوقهما الشرعية والسياسية المشتركة وأن يكافحا من أجل العيش السلمي المشترك والكرامة والأمن المشتركين ومن أجل تسوية سلمية عادلة ودائمة وشاملة والتوصل إلى مصالحة تاريخية من خلال عملية سياسية متفق عليها». وقد وعدت المصافحة بين رئيس الوزراء رابين والرئيس عرفات في الثالث عشر من أيلول عام (1993 م) في حديقة الأبيض ببداية جديدة. ونتج عن اجتماع رئيس الوزراء رابين بالرئيس كلنتن في الثاني عشر من تشرين الثاني سخاء في الهبات الاقتصادية والتقنية والعسكرية

مع تجديد الرئيس «تعهد أميركا الراسخ بالحفاظ على أمن إسرائيل النوعي وتعزيزه».

تسبب الإخفاق في مواجهة استحقاق موعد الانسحاب من غزة أريحا في الثالث عشر من كانون أول في إثارة التساؤل حول ما إذا كانت إسرائيل جادة في نواياها السلمية. إن مذبحة الخليل التي أودت بحياة (29) من المصلين المسلمين في (25) شباط (1994 م) بدا أنها ستكون آخر مسمار يدق في نعش اتفاقية أوسلو. واستفحلت الأمور في أوائل نيسان من خلال الهجمات الفدائية التي شنتها كتائب عز الدين القسام في حركة حماس في العفولة والخضيرة. وبعد شهور من المفاوضات المطولة، شهد الرابع من أيار التوقيع على اتفاقية تقع في (450) صفحة عن الحكم الذاتي الفلسطيني في غزة وأريحا. وكان ثمة بعض الابتهاج عندما عَبَرَ ياسر عرفات معبر رفح إلى غزة في الأول من تموز.

كانت المعارضة الدينية لعملية السلام تنمو وتتوسع. ودعا كبير الحاخامات الإسرائيلي السابق، شلومو غورين الجنود أن لا يمتثلوا لأية أوامر قد يتلقونها لإزالة المستوطنات في الأراضي المحتلة. وقد ألقي القبض على الحاخام شلومو تيسكين مع مئة مستوطن يطالبون بإجراء استفتاء على اتفاقية (أوسلو 2) التي صوت عليها الكنيست في تشرين الأول عام (1995 م) بفارق صوت واحد، وفي مهرجان جماهيري معادٍ لرابين أقيم خارج السفارة الإسرائيلية في لندن يوم التاسع من آب عام (1995 م) وصف رئيس الكنيست اليهودي الكبير في القدس رابين بأنه يترأس «حكومة يهودية نازية».

طبقًا لاتفاقية طابا الموقعة في (28-24 أيلول 1995 م) كان على إسرائيل إعادة نشر قواتها من ست بلدات تشكل (4٪) من مساحة الضفة الغربية ويسكنها (250000) فلسطيني. ومنحت السلطة الفلسطينية الإشراف الجزئي على الخليل وتولي مسؤولية 'النظام العام' على (440) قرية في الضفة

الغربية، التي تشكل نسبة السكان الفلسطينيين فيها (68٪) من مجموع السكان وتشغل (23٪) من أراضي الضفة الغربية. وتحتفظ إسرائيل بحقها في الإشراف على (73٪) من أراضي الضفة الغربية. إذن، فقد أعطت اتفاقية (أوسلو 2) السلطة الفلسطينية الحق في الإشراف الفعلي على (4٪) من الأرض فقط ومسؤولية إدارية محدودة على (98٪) من السكان الفلسطينيين في الضفة الغربية.

وعكست الاتفاقية التي وصفها المنشقون بأنها 'كارثة' و'استسلام بالتفاوض' لعدم التكافؤ بين الأطراف المتفاوضة، والعجز السياسي والفعلي لمنظمة التحرير الفلسطينية والمفلسة ماليًا. ولا زال علينا رؤية إن كان الحكم الذاتي الوظيفي الذي تعرضه الإتفاقية سوف يدشن «بداية حقيقية لعهد جديد يستطيع فيه الشعب الفلسطيني العيش حرًا سيدًا في بلده» كما وعد عرفات. ومع أن ما جرى كان متواضعًا، فإن ما أعادته إسرائيل يتساوى مع بعض من الحلم الصهيوني المخفف في إسرائيل الكبرى. فقد بدأت عملية إعادة الانتشار من جنين في (25) تشرين أول. ولكن اغتيال رئيس الوزراء رابين على يد يهودي قومي متدين في الرابع من تشرين ثاني قد أحدث صدمة وحزنًا شديدين عند معظم الإسرائيليين، وإبتهاجًا عند آخرين، خاصة المستوطنين والفصائل الدينية المختلفة، حيث رقص بعض منهم في الشوارع[38]. وتولى شمعون بيريز القيادة.

بعد إعادة انتشار الجيش الإسرائيلي من طولكرم ونابلس وقلقيلية وبيت لحم ورام الله في كانون الأول من عام (1995 م) زار الرئيس عرفات كل مدينة، واعدًا أن تقف في نهاية «نفق» السلام «منارات القدس وأسوارها وكنائسها». وفي بيت لحم، التي وصفها بأنها «مسقط رأس عيسى المسيح الفلسطيني» وكان ضيف شرف قداس منتصف الليل التقليدي. وقد قارن مطران الروم الأرثوذكس ديودورس الأول عرفات بالخليفة عمر بن الخطاب

في القرن السابع، الذي تسلم «مفاتيح القدس» بعد أن تعهد بحماية المسيحيين في المدينة، والذي نشره أحد محرري صحيفة ‹القدس› تقريرًا على الصفحة الثامنة مما تسبب في حجزه لمدة ستة أيام من قبل شرطة عرفات.

جرت الانتخابات الفلسطينية التي طال انتظارها في العشرين من كانون الثاني عام (1969 م) دون مشاركة الأطراف الفلسطينية الرافضة. وكان من المتوقع مشاركة ما نسبته (68٪) ممن يحق لهم الانتخاب في الضفة الغربية بما فيها القدس الشرقية، إلا أن نسبة من أدلوا بأصواتهم وصلت إلى (40٪) فحسب بسبب سياسة التهديدات الإسرائيلية، وأقام (90٪) من الناخبين في غزة الدليل على رغبة الفلسطينيين في المشاركة بالعملية الديمقراطية. وفاز عرفات بنسبة (88٪) في الانتخابات الرئاسية، بينما حصل حزبه (فتح) على خمسين مقعدًا من أصل (88) مقعدًا هي مجموع أعضاء المجلس ’التشريعي‘. وانتخب أيضا (16) عضوًا من فتح ممن وقفوا محتجين على قائمة عرفات الرسمية. إن الشعور بالغبطة والابتهاج بالانتخابات أدى إلى العنف. فقد نتج عن عملية تفجير انتحارية استهدفت حافلة ركاب في وسط القدس (والتي خلّفت أربعة وعشرين قتيلاً من بينهم ركاب فلسطينيون، في 25 شباط) وفي أماكن أخرى خلق حالة من الذعر قد تؤدي إلى تعطيل عملية السلام. فرضت إسرائيل عقوبات جماعية قاسية جدًا على المناطق المحتلة، مدعمة هذه المرة بالشرطة الفلسطينية. إن ’الإغلاق الداخلي‘ لمدن وقرى الضفة الغربية أكد مخاوف الكثيرين بأن (أوسلو 2) كان مجرد زرب للمواطنين المحليين في ما كان يسمى في جنوب إفريقية (بانتوستانس/ Bantustans) وما كان يسمى في أمريكا اللاتينية (congregaciones) أو (aldeias).

تفجر العنف في جنوب لبنان على حدود إسرائيل الشمالية، وبلغ ذروته في (11) نيسان من خلال عملية (عناقيد الغضب) التي أطلقها رئيس الوزراء بيريز. وتسبب القصف الوحشي الجوي والبري والبحري الذي دام ستة عشر

يومًا في مقتل أكثر من (150) مدنيًا لبنانيًا، وخلق حالة مأساوية أدت إلى ترحيل نصف مليون مواطن، وأحدث دمارًا في البنية التحتية للحياة المدنية في جنوب لبنان. ونتج عن 'الضربات الجراحية' على أهداف خاصة بحزب الله بوساطة 'القذائف الذكية' شن هجمات وحشية في مركز قيادي للكتيبة الفيجية التابعة للأمم المتحدة في قانا (18 نيسان) والتي تجاوزت كل الحدود وبشكل لا يمكن احتماله، حتى عند أولئك الموالين لإسرائيل في الغرب[39]. إن الهجوم الإسرائيلي الموجه في الأساس ضد أهداف مدنية هو انتهاك لمعاهدة جنيف لعام (1949 م) والتي يقدم بمقتضاها مرتكبو جرائم الحرب إلى محاكم جرائم الحرب وجرائم ضد الإنسانية[40]. وقد نعت الحاخام يهوذا عميتال عضو حكومة بيريز القتل في قانا على أنه تدنيس لاسم الرب (The Jewish Chronicle 1/ 03.05.1996). وعلى أي حال، أثبتت عملية القتل الوحشية بحق المدنيين اللبنانيين التي نفذها الحائز على جائزة نوبل للسلام أنه ارتكب سوء تقدير سياسي كبيرًا.

أدت عملية عناقيد الغضب إلى لحمة بين الفصائل المختلفة في المجتمع اللبناني والى وحدة في الأهداف ضد إسرائيل وعجلت بمجيء اليوم الذي ستلتزم فيه إسرائيل بقرار الأمم المتحدة رقم (425) وتنسحب فيه من جنوب لبنان. وكشف الدعم غير النزيه الذي تلقته إسرائيل من الرئيس كلنتون ووزير الخارجية كرستفر عن حقيقة الإدارة الأمريكية وعدم اكتراثها بالقانون الدولي والسلوك المتحضر عندما تكون سياستها الخارجية معرضة للخطر، وعندما تلوح الانتخابات الرئاسية في الأفق. إن الإغارة على لبنان لم يخدم قضية رئيس الوزراء بيريز. فهزمه بنيامين نتنياهو بفارق قليل جدًا من الأصوات في الانتخابات التي جرت في (29) أيار. وعلى كل حال فقد انتخب الرئيس كلنتون للمرة الثانية.

إن المفاوضات بين إسرائيل والفلسطينيين، والمخطط لها أن تتناول القضايا الجوهرية والتي يفترض فيها أن تؤدي إلى تسوية سلمية شاملة والاستجابة لمتطلبات العدالة والالتزام بقواعد القانون الدولي واتفاقيات حقوق الإنسان، سوف تخضع لواقع القوة السياسية غير المتوازنة. ويتمتع الشركاء المتفاوضون بعلاقة مساومة غير متكافئة. ومن غير المحتمل أن تلتزم إسرائيل بقرارات الأمم المتحدة وأن تحترم حقوق الشعب الفلسطيني التي أقرتها مؤتمرات حقوق الإنسان وتحتفظ بهذه القرارات. إن الظلم المؤسس الذي ألحقته المغامرة الصِّهْيَوْنِيَّة بالشعب العربي الفلسطيني الأصيل لن يمحى على الأقل في هذه المرحلة. وأن حلاً عادلاً للمشكلة يتطلب أن تتراجع الصِّهْيَوْنِيَّة عن إنجازها والتخلي عن عقيدتها، بما فيه السماح للفلسطينيين الذين تم ترحيلهم بالعودة إلى بيوتهم أو بتعويضهم المناسب وفق القانون الدولي. ومن غير المحتمل أن تعترف دولة إسرائيل بالظلم الذي ألحقته الصِّهْيَوْنِيَّة بالفلسطينيين، وأن تلتمس منهم الغفران وأن تقدم لهم التعويضات المناسبة. سيكون هناك حلٌ عملي قائم على تسوية حل وسط بين الأطراف المعنية. أما العدالة فعليها أن تنتظر يومًا آخر.

2، 3، 5) البعد الديني

إن جريمة قتل (29) مسلمًا من المصلين في الجامع الإبراهيمي في الخليل التي نفذها مستوطن يهودي متدين (25 شباط 1994 م)[41] واغتيال يهودي متدين رئيسَ الوزراء رابين (4 تشرين الثاني 1995 م) الذي أعلن أنه قام بعمله باسم الرب، إنما يسلط الضوء على البعد الديني للصهيونية. إن يغال عامير، وهو ابن حاخام متطرف، كان طالبًا في معهد الدراسات العليا للتوراة في جامعة بار إيلان التي أنشأها الحزب الديني القومي، ومن بين الكتب التي عثر عليها في غرفته كتاب يثني على غولدشتاين. وقبل اغتيال رابين، اشترك

زعيم الليكود بنيامين نتنياهو في مهرجان سياسي للمعارضة شبّه فيه رابين بأسلوب هجائي ساخر بهتلر، فصرخ المتظاهرون هاتفين: رابين خائن. شدد عدد من الحاخامات ومنهم، على سبيل المثال، موشيه تندلر من مونسي/ نيويورك وأبراهم هشت من بروكلن على عدم التنازل عن بوصة من الأراضي المحتلة (كذا!) وأضاف هِشت أن أي زعيم يهودي يعيد الأرض يجب أن يقتل. وسوف نرى أن مثل تلك الآراء تستمد من تأويلات خاصة بالأرض في تقاليد الكتاب المقدس.

إن الوعد بالأرض لإبراهيم [التوراة] ونسله من بعده، يناسب كل جيل من أجيال اليهود والذي يتضح دون لبس يوميًا في كتاب الصلاة اليومي السيدور عند اليهود. ومع ذلك أصبحت كلمة ’صهيون‘ في الشتات تدريجيًا وبشكل متزايد، ميتافيزيقية، وقابلة للنقل: «فقد اكتشف الحاخامات غير الآبهين حتى بسقوط دولتهم، أن فلسطين قابلة للنقل. وهكذا، وعن طريق شبكة من المؤسسات، توصلوا إلى استنباط بأن تعيش فلسطين في إسرائيل وإن تعذر ذلك أن تعيش إسرائيل في فلسطين» (Zangwill 1937: 3-4).

إن أرض فلسطين والتوراة والإله في تقاليد القبالة الصوفية اليهودية هي شيء واحد. فالوحدة الروحانية بين الناس والأرض جعلت القبول بالفصل المادي بينهما أمرًا طبيعيًا حتى الأزل (see Schweid 1987: 539).

في الفترة المعاصرة، اختار أولئك اليهود الحرية وعدوا مكان مواطنتهم بالطريقة التي عدت صهيون أرض آبائهم رمزًا للتحرير الشامل، ورفضوا إعادة تأسيس سيادة يهودية. ورفضت الأقلية الأرثوذكسية المتطرفة على كل حال التحرير، لكنها احتفظت بفكرة الطبيعة المؤقتة للسبي حتى مجيء المسيح. أما الصهاينة من جانبهم، فتمثل طموحهم في المساواة والتحرير لليهود، لكنهم أصروا على أن ذلك لن يتحقق إلا من خلال إطار دولة يهودية في أوغندة أو

في شمالي سيناء أو في الأرجنتين أو في بيروبيجان (Laquer 1972: 157–58, 427–28) أو من الأفضل في صهيون.

وبينما لم تكن في (دولة اليهود) مطالبة للصلاة في أرض الميعاد، فالعلاقة الرمزية بين الدافع العلماني والديني انعكست في التسمية العبرية للصندوق القومي اليهودي. ففي صلاة الصبح اليومية (السيدور) وبعد أداء الصلوات الأولية فإن التلاوة (من سفر الخروج 31: 1–10) تنشط ذاكرة الخلاص بالخروج من مصر. وتدعو التلاوة جميع القراء والسامعين بأن يعدوا أنفسهم في رحلة من العبودية إلى التحرير:

> اليوم، في شهر أبيب، أنتم تخرجون من أرض مصر فإذا أدخلكم الرب يهوه أرض الكنعانيين والحثيين والأموريين والجوبيين التي حلف أن يعطيها لآبائكم لأن الرب يهوه بيد قديرة أخرجكم من مصر (التشديد مضاف) (الخروج 13: 4–9).

وتتوالى التلاوة:

> وإذا أدخلكم الرب يهوه أرض كنعان، كما حلف لكم ولآبائكم، وأعطاها لكم، فخصصوا ليهوه كل أول فاتح رَحَم. بيد قديرة أخرجنا الرب من مصر، من دار العبودية ولذلك أنَا أذبحً للرب الذكور من كل فاتحِ رَحَم، فيكون ذلك كالوشم على أيديكم أو عصابة على جبينكم َلأن الرِّب 'يهوه' بيد قديرة أخرجنا من مصر (الخروج 13: 11–16).

وتتابع البركات الناتجة عن دراسة التوراة والبركات الكهنوتية (العدد 6: 24–26). بعدئذٍ، نقرأ في النص الثاني من التلمود البابلي ((بءبء شبعيت) / b. Šab. 127a):

> هذه هي القواعد الخلقية التي يقطف الإنسان ثمارها في هذا

> العالم لكن 'الثمرة' الرئيسة التي تبقى له دون أن يمسها أحد (ha-keren kayemet lô) في العالم الآخر فهي التكريم الواجب للأب والأم والتعامل بلطف، والحضور المبكر إلى مكان الدرس صباحًا ومساءً، وكرم الضيافة، وزيارة المريض، والنهوض بأعباء العروس، ومواكبة جنازة الميت، والاستغراق في الصلاة، وتحقيق السلام بين الإنسان وأخيه وأما دراسة التوراة فتتساوى مع جميع ما ذكر.

إن الاسم العبري للصندوق القومي اليهودي (كيرين كايمت ليزرائيل/ Keren Kayemet L'Yisrael) يبعث الحياة في الأسطورة المؤسسة للخلاص من مصر والدخول إلى الأرض الموعودة، المأهولة بسكان آخرين. فقد استجار بالروح القربانية لدى اليهود ليجعل التقدمة السخية كإيماءة شكر، تقابل تقدمة المولود البكر من المواشي. فلما كانت القرابين الطقسية تقدم ليهوه، فعليه تكون تقدمة القرابين المعاصرة إلى الصندوق القومي اليهودي، كواحدة من أعمال التضحية التي تساير الوصايا الأخرى، التي بالإضافة إلى استحقاق العائدات في هذه الحياة (من خلال تراكم الفائدة) سوف يكافأ عليها في اليوم الآخر.

كانت فلسطين في المراحل المبكرة تعد أرضًا خاويّة، لكن الصعوبات طغت على السطح مع الموجة الأولى من الهجرة التي أكدت عدم وجود أرض خاوية وأن سكانها في تزايد وبلغ عددهم نصف مليون عند منتصف القرن التاسع عشر (J. Abu-Lughod 1987: 140). مع ذلك فإن تنفيذ قانون لأرض العثماني لعام (1858 م) والذي يقضي بوجوب تسجيل كل الأرض باسم المالكين بشكل فردي، أدى إلى عملية تلاعب يقوم بها الملاك الغائبون، وكان قد تكون شعور بالملكية عند الفلاحين الذين يعملون في الأرض، وفي بعض

الحالات، تحقق هؤلاء من حالتهم ووضعهم المحفوف بالمخاطر فقط عندما بيعت 'أراضيهم' إلى اليهود دون علمهم (see Khalidi 1988: 211-24). وأكثر من ذلك، كانت الأرض عالية السعر وخاصة مع تزايد الهجرة مع أن الأراضي القاحلة كانت مملوكة لشخص آخر (مثلاً، السلطان أو التاج البريطاني لاحقًا). أدرك زانغويل في الحال المشكلة وحلها القائم على الكتاب المقدس:

> هنالك صعوبة لا يتجرأ الصهيوني أن يحول بصره عنها، مع أنه لا يرغب كثيرًا في مواجهتها. إن فلسطين وبكل ما تحمله الكلمة من معنى، هي الآن ملك سكانها. إذًا علينا الآن أن نكون مستعدين إما لطرد القبائل المالكة للأرض بحد السيف كما فعل أجدادنا، أو أن نواجه مشكلة الأعداد الكبيرة من سكان غرباء معظمهم محمديون ومتعودون طوال قرون عدة على احتقارنا (in April 1905, 1937: 201).

بما أن الهجرة اليهودية توافقت مع بدايات الإدراك السياسي عند العرب، فلا بد من قيام صراع مصالح. وكان هناك نقاش على نطاق ضيق في إطار الصِّهْيَوْنِيَّة السياسية حول حق اليهود في الذهاب إلى فلسطين مأهولة مسبقًا بالسكان. حيث إن المرء يتوقع أن تنصب النقاشات على أمور كالحق التاريخي والحق المعنوي أو الحق الديني، وكان الخطاب يكتفي بإشهار المطالبة بالحق استنادًا إلى حاجة (قومية) مدركة حسيًا، على فرضية أن الحاجة تؤسس حقًا.

بعدئذٍ كان ثمة بعض الأسئلة الضاغطة التي تعنى بالنوعية. هل ستكون الدولة موطنًا لشعب علماني أو تكون أرضًا مقدسة يتم من خلالها تطبيق تنفيذ الشريعة اليهودية؟ هل يجوز توقع المبادرة السماوية واستخدام أدوات علمانية في قيام وطن قومي؟ في إطار الإيمان اليهودي بالآخرة كان هنالك دومًا توتر معين بين الطموح في الخلاص من خلال مبادرة سماوية وتلك التي تتم

بتسهيل بوساطة التدخل البشري. وكان هنالك خطر من أن يكون الخلاص الذاتي، علمانيًا في الأصل وطموحًا سياسيًا سيؤدي إلى تغريب كامل عن التقاليد الدينية. إن التوتر العلماني–المقدس هو موضوع الجدل المكثف الدائر في إسرائيل هذه الأيام.

2، 3، 5، 1) التمسك بحرفية ‹الكتاب› والتأويلات السياسية

من الصعب وضع تقويم دقيق لدور المشروع الصهيوني الذي لعبته النظرية اللاهوتية اليهودية والمستجير بِ‹الكتاب›. فالصِّهْيَوْنِيَّة السياسية لم تكن غير مدعومة من المؤسسة الدينية منذ البداية فقط بل كانت تعارضها بقسوة. فالنظرية اللاهوتية المتطرفة كما سنرى أدت إلى تغيير مفاجئ في موقفها وخلقت قضية مشتركة مع الصِّهْيَوْنِيَّة السياسية العلمانية. في هذا السياق الجديد، زوّدت الاستجارة بتقاليد ‹الكتاب› وتفسيراته الواردة في المِشْنا والتلمود وفي أي مكان آخر في نطاق اللاهوت اليهودي، الصِّهْيَوْنِيَّة العلمانية بأساس لاهوتي قادر على تجذير الاستيطان في الأرض عن طريق تقاليد أقدم بكثير من القومية الأوربية والاستعمار.

كان الرمز البارز في إعادة التفسير الجوهري هذا للأرثوذكسية اليهودية الكلاسيكية هو الحاخام أفرام يتسحاق كوك هَـ راف أو باختصار راف (1865–1935 م) الذي سيصبح أول كبير حاخامات أشكنازي في فلسطين. كانت مهمته شاقة، إذ باستثناء الحاخامين السابقين ألكالاي وكاليشر وبعض الأصوات اللاحقة داخل الجناح الديني لحركة (أحباء صهيون) أمثال شمويل موهلفر ويتسحاق راينيز ويهيل ميشال باينس ‹Avineri 1981: 187› كانت اليهودية الارثوذكسية والإصلاحية معارضة للصهيونية فعلاً. وعلى وجه الخصوص، كان المتقون حركة تدعو إلى قراءة ‹الكتاب› بتقوى وهم أقدم من أنشأ مستوطنة يهودية في فلسطين، أشد المعارضين للعلمانيين الذين

انتهكوا التوراة بشكل مبرمج ومنظم إبان مباشرتهم التحرير العلماني للشعب اليهودي. إن حركة المتقين بنظر الصهاينة الوافدين هم جماعة من الطفيليّين المنحطين المتعامين عن رؤية الانعتاق اليهودي. أدى التسامح الذي أبداه راف كوك مع العلمانيين الذين سخروا من حرمة المقدسات التقليدية، إلى إطلاق كيل من الشتائم من قبل عدد من الحاخامات البارزين (Ben Zion Bokser, in Kook 1979: 10). إن صبّ نبيذ الحركة السياسية العلمانية الناشطة الجديدة للصهيونية في الزجاجات العتيقة لليهودية الأرثوذكسية سيكون نشاطًا محفوفًا بالمخاطر.

قدمت كتابات وتعاليم راف كوك أول محاولة مبرمجة منظمة لتكامل الحنين الديني التقليدي المؤثر إلى الأرض مع الممارسة العملية العصرية العلمانية والناشطة على نحو كفاحي للصهيونية، وهو ما أدى إلى ولادة صهيونية قومية دينية شاملة[42]. وأظهر راف كوك إمكانية استثنائية في تكامل التقاليد اليهودية المتعددة ككل. ودعا إلى تجديد القديم وتكريس الجديد. وليتماشى مع بحثه عن 'الومضات المقدسة' في كل عقيدة يهودية، رأى في الصِّهْيَوْنِيَّة العلمانية أداة في يد الله لتأخير الفداء المسيحاني والإعادة ليس لليهود بل للإنسانية بكاملها. الجنس البشري كان جسدًا واحدًا وروحًا واحدة. لقد تم تجاهل الجانب النقدي لفائية راف على نطاق واسع من قبل مريديه: «ومن المستحيل أن لا تشمل محبته كل مخلوق لأن فيض نور الله يسطع مع كل شيء،وكل شيء ينم عن لطف يهوه' «ومن رحمة يهوه تمتلئ الأرض» (المزمور 33: 5) ('The Moral rinciples: Love', Kook 1979: 135, par. 3)(). كان تاريخ البشرية قاطبَة يتطور نشوئيًا لا محالة باتجاه الكمال السماوي لمملكة العلي القدير: حتى إن العلماني يحمل ومضات مقدسة. وبمثل ذلك كانت بداهة الله بأن كل شيء قشرة في داخلها الجوهرة، إنه البعد الإلهي.

على كل حال، لم تستقبل نظرته الدينية بحماس عندما وطئت قدماه أرض فلسطين عام (1904 م). ففي تفكير الرواد الصهاينة، ولى زمن الديانة المتطرفة 'الأرثوذكسية' المغلقة في غيتو بينما ثبّت تفكير المؤسسة المتطرفة 'الأرثوذكسية' الصِّهْيَوْنِيَّة العلمانية نظرها على التراب وفاتها أن تنظر إلى السماء: «إنهم يرفضون ذكر الله. إن تركيزهم على القوة والمجد يحجب انتشار كل ما هو مقدس وسماوي» (Yaron 1991: 216). بالنسبة إلى راف كوك، اعتمد التدبير السماوي على مجموع الشعب اليهودي وليس على الأقلية الأرثوذكسية وحدها. في زمنه كانت القوة السماوية في أوجها عند الرّواد المبدعين للثورة الصِّهْيَوْنِيَّة العلمانية. فإذا كانت طوباويتهم العلمانية هرطقة في فكر المؤسسة الأرثوذكسية، فإنها لدى كوك مثّلت مصدرًا للتجديد.

كانت يهودية راف كوك تركيبة من الأرثوذكسية ومن العصبية الصِّهْيَوْنِيَّة ومن ليبرالية التنوير، مع أن دفاعه عن قيم التنوير لم تعبّر عن نفسها عند أتباعه. لقد نضبت الأرثوذكسية، والقومية وحدها لن تستجيب لرغبة اليهودي الشديدة إلى حين، إذ هي تقبل، مثل جميع أصحاب الأفق الضيق، بقطاع من حقائق الحياة بدلاً من الكل. لم تكن الصِّهْيَوْنِيَّة عقيدة مبتكرة بل كانت وسيلة لتحقيق غاية قديمة بالاستيطان بغرض تنفيذ الشريعة وبذلك يتم اختزال زمن انتظار الخلاص السماوي. فالعودة إلى صهيون حاجة فورية ملحّة لكل يهودي وليست محض فرضية مسيحانية تستند إلى عودة المسيح المخلص التي ستقع في الوقت الذي يراه الرب مناسبًا. لقد كانت أورشليم الدنيوية القائمة على الأرض هي التي أثارت اهتمام راف، وليست أورشليم السماوية ذات الرؤى النبوية.

فيما يخص راف كوك، كان الربط لديه بين الشعب والأرض ذا مصدر سماوي:'إن طبيعتنا الداخلية الراسخة، القلب والروح يظلان ثابتين عالقين

بالأرض المقدسة. إن أرض إسرائيل تشكل أساسًا لا يستغنى عنه من أجل تحقيق المهمة السماوية للشعب اليهودي'. وحياة يهودية أصيلة لن تنمو وتزدهر خارج أرض إسرءيل. وعبقرية إسرءيل السماوية سوف تسطع وتضيء العالم حالما يعاد توحيد الأمة الكامل جسديًا وروحيًا بالأرض. وقيام إسرءيل من جديد على أرض وطنها القومي مشروط باكتمال الطهارة اليهودية المشتركة. إن استملاك الصندوق القومي اليهودي الأرض من الأميين تنفيذ لأمر سماوي، 'فتح أرض إسرءيل' (Yaron 1991: 208–12).

تبعًا لهذه النظرة القبالية الفريدة للكتاب ولعودة المسيح المخلص المنتظر، يبدو الكثير مخفيًا عن العين أكثر من كونه مرئيًا حيث ادعى راف كوك أن الرب أتى بالخلاص من خلال (وعد بلفور) الموحى به من السماء، والذي 'عكس صورة فجر الخلاص' (Yaron 1991: 226)[43] والمشروع الصهيوني بمجمله، حتى من خلال الناس الذين لم يخامرهم الشك بعمق أهمية دورهم. فالنشاطات العملية لم تكن مفصولة عن الطموحات الروحية، وعن النشاط الاجتماعي وأيضًا التصوف الذي يحمل معنىً دينيًا: التسريع النشيط 'إلى أسفل' هو تمهيد ضروري لاستحضار النعمة المسيحانية الإلهية، عن طريق المخلّص المنتظر 'من فوق' (Hertzberg 1996: 39). في حين شدّد الصهاينة المتدينون، مثل أحاد هاعام، على البعد الروحي للعودة، والصهاينة العلمانيون، أمثال هرتسل، على البعد السياسي، سعى كوك وراء التوليف، مرتئيًا أن البعدين السياسي والميتافيزيقي سيتوحدان داخل الدولة. حتى إن الملحدين الجريئين والمناصرين لصهيونية علمانية برمتها إنما يعكسون الأفكار السماوية التي تشرّبت بها روح إسرائيل (Yaron 1991: 203). حتى وإن كان الصهاينة العلمانيون مدفوعين بالقومية الأوربية والاشتراكية، وكان المعنى الحقيقي الموضوعي لنشاطهم على المستوى الكوني مغمورًا بإرادة سماوية، حيث كان دافعهم الإلحادي في الظاهر ملبدًا بالغيوم. ولو أنهم ينكرون المجيء النهائي

للمسيح المنتظر، فإن أنشطتهم ستسّرع في مجيئه. فهم، دون أن يدروا، كانوا أدوات في المخطط السماوي. على اليهود المتدينين أن ينفذوا إلى ما بعد قوقعة القومية العلمانية الإلحادية، إلى وميض السماء في قلب الصِّهْيَوْنِيَّة. إن روح الله وروح إسرائيل 'القومية اليهودية' توءمان متطابقان.

أثار مثل هذا الانصهار بين العلمانية والأرثوذكسية معارضة قوية، خاصة من أولئك الذين لا يمكنهم أن يسلموا بأن القومية الصِّهْيَوْنِيَّة كانت تعبيرًا مناسبًا عن إحساس الأمة اليهودية بأنها ملقحة من السماء. في البداية، حرم بعض الحاخامات في فلسطين على نحو احتفالي الرواد الصهاينة الانتماء إلى الكنيست، خاصة أولئك المهاجرين الروس في الهجرة الثانية، الملقحين بروح الثورة الروسية الاشتراكية. فإذا ما بدا إلى الآخرين أن الصِّهْيَوْنيَّة تخلت عن جذور ديانتها اليهودية سعيًا وراء الحالة السوية الطبيعية بدلاً من التفّرد والتميّز الذي يليق بشعب متشبّع بالسكينة السماوية، كانت رؤية راف كوك قادرة على النفاذ في التقاليد اليهودية من خلال السحب العلمانية التي ألقت بظلالها الداكنة والحجب المضاعفة التي سترت جوهر القيم الدينية.

كانت لدى راف كوك، بصفته كبير حاخامات القدس وفلسطين طوال ستة عشر عامًا وحتى وفاته في عام (1935 م) فرصًا وفيرة في سكب شكل فريد من الصوفية السياسية في طاحونة خطاب الصِّهْيَوْنيَّة: كانت كتاباته الاستثنائية كما سنلحظ، وربما على وجه الخصوص تأسيسه مركز هَـ راف[44] قد برهنت على أنه بارع في انتقاده انبعاث الصِّهْيَوْنِيَّة السياسية الدينية حتى وقتنا الحاضر. إن مقتطفات من كتاباته المتوافرة لا تتعاطى بشكل عام مع حقيقة أن تجديد شعب إسرائيل سيأخذ مكانه في أرض يكون فيها اليهود أقلية وحيث هي مأهولة حاليًا بسكان أصليين منذ عهد طويل. وفي ضوء التطورات التي وقعت بعد ثلاثة عشر عامًا على رحيله، يتحرز المرء ما إذا كانت ثقة راف كوك بالسماء ستفعل فعلها داخل الصِّهْيَوْنِيَّة العلمانية، حيث يتحرك التاريخ

لا محالة نحو مملكة السماوات، التي ستفسدها الانتهاكات المصاحبة لتحقيق الحلم الصهيوني العلماني الجزئي في عامي (1948-49 م) والآثام التي اقترفها مريدوه إلى وقتنا الحاضر، والتي، وهي تنبعث من التوهج الديني، تهز الناس الشرفاء بقسوتها. لربما، كان موته قبل بدايات عهد الخلاص في عام (1948 م) مثل هرتسل، قد أنقذ سمعته كصوفي وفيلسوف وقديس من تلطيخ أبدي.

2، 3، 5، 2) دولة إسرائيل

إن إعلان إسرائيل 'دولة يهودية' أكّد وجود روابط متينة بين الدين والحياة السياسية، ولسوف تتغلغل العقيدة القائمة على المبادئ الدينية في الخطاب السياسي على نحو أوسع. فاللجوء إلى الدلالة التأسيسية للتوراة لاقى دعماً واسعًا، حتى من اليهود الملحدين[45]. مع ذلك، لا تقتصر القيم الدينية على الأحزاب الدينية الإسرائيلية (التي فازت بِ(23) مقعدًا في الكنيست من أصل (120) مقعدًا في انتخابات عام 1996 م) حول بعض المسائل الحيوية مثل المسألة المتعلقة بالأرض حيث يتجاوز الاتفاق حدود الحزب، عاكسًا في بعض التحالفات مذهب كوك في وحدة العلماني والمقّدس. وأكثر من ذلك، فإن المدى الذي تستطيع فيه عقيدة المجموعات غير البرلمانية أن تتغلغل في الخطاب السياسي هي واحدة من أكثر الملامح المميزة للجسم السياسي الإسرائيلي.

إضافة إلى ذلك، فإن النظام الانتخابي الإسرائيلي يضمن لعقيدة الأقلية أن تحدث تأثيرًا أكبر من الدعم العددي الذي تتمتع به في ديمقراطيات أخرى. فبغياب الدوائر الانتخابية في إسرائيل، فإن أي حزب أو قائمة انتخابية تفوز بما نسبته (1.5٪) (متجاوزة نسبة 1٪) من أصوات الناخبين على مستوى الأمة، سيحصل على تمثيل في الكنيست يتناسب مع النسبة المئوية للأصوات. وهذا ما أدى إلى تكاثر الأحزاب، فمعظمها يحصل فقط على مقاعد قليلة لكنها حاسمة

في كنيست عدد أعضائه (120) مقعدًا. ففي انتخابات أيار عام (1996 م) بلغ عدد القوائم (20) قائمة فاز منها (11) قائمة على مقاعد، مع أن خمس قوائم منها لم تفز إلاّ بخمسة مقاعد. علاوة على ذلك، ولأن واحدًا من الأحزاب لم يحصل قط على الأغلبية الكبيرة المطلوبة، كان على رؤساء الوزراء الإسرائيليين تشكيل حكومات ائتلافية، تضم جميعها في صفوفها أحزابًا دينية. وقد صوت حوالي تسعين بالمئة (90٪) من مؤيدي الأحزاب الدينية لصالح بنيامين نتنياهو، الذي انتخب رئيسًا للوزراء بنسبة ذات هامش ضيق جدًا. واستطاع أن يشكل حكومة ائتلافية ضمت إلى صفوفها حزب شاس الديني المتطرف الذي يملك تسعة عشر (19) مقعدًا في الكنيست والأحزاب الدينية القومية، التي يدعمها (4) أعضاء كنيست من حزب التوراة اليهودي الموحد. وفي حكومة الائتلاف المشكلة حديثًا تولى حزب شاس والأحزاب الدينية القومية حقائب وزارات التربية و الثقافة والعمل والداخلية، وزاد عددهم في لجان الكنيست المختلفة[46]. مع ذلك، ضحّت الأحزاب الدينية ببعض من عقيدتها من أجل التوصل إلى حل توفيقي وسط مع العقيدة العلمانية والاعتبارات النفعية. وسأستعرض في الدراسة التالية بعض الطرق التي تنفذ من خلالها قيم التوراة في المجتمع الإسرائيلي.

2، 3، 5، 3) صهيونية اليمين المتطرف

تشير عبارة أقصى اليمين، أو اليمين المتطرف، في إسرائيل إلى المجموعات التي تطمح بإسرائيل كبرى، بحدود تمتد إلى ما بعد الخط الأخضر لاتفاقية الهدنة الموقعة في عام (1949 م). وفيما يخص بعضها، يعني ذلك ضم المناطق المحتلة فقط، بينما تتطلع عيون الآخرين إلى الضفة الشرقية من الأردن أيضًا. وأبرزت عقيدة اليمين القومي العلماني المتطرف، جنبًا إلى جنب مع الدين والتوراة، نواحي متشابهة في هذه العقيدة، والتي تنم في معظم الأحوال عن

عنصر كراهية قوية للأميين، وفي حالات عدة تدافع عن العنف والنشاطات الفاشية وسيلة لتحقيق هدفها السياسي الديني. وتضم الحركات والأحزاب التي ينصب هدفها الرئيسي على قيام إسرائيل الكبرى، غوش إيمونيم وتحيا تسوميت وموراشا وموليديت وكاخ التي أصبحت الآن غير شرعية[47]. وكانت كاخ الأشد تطرفًا في دفاعها المكشوف عن سياسة كراهية الأميين التي تسوقها التوراة. وبرهنت غوش إيمونيم على أنها إلى حد بعيد اكثر المجموعات تأثيرًا. وإن أحد معالم السياسات الإسرائيلية المعاصرة هو صعود الجناح اليميني القومي الديني منذ الثمانينيات، مع نتيجة مفادها أن ما عدَّ فيما مضى مواقف قومية متطرفة وتفوقًا عرقيًا وكراهية للأميين والروح ونزعة عسكرية، أصبح ينظر إليه باحترام.

إذا كانت الخطوط الرئيس للانبعاث اليهودي قد وضعت في كتابات راف كوك الأب، فقد كان لابنه الحاخام زفي يهودا كوك (Zvi Yehuda Kook) وأتباعه من طلاب مركز هَـ راف أن يمضوا قدمًا في التنفيذ وبينما لم يؤخذ رأي راف كوك الأب على محمل الجد في أيامه في أن عصر الخلاص المسيحاني قد بدأ، أيد ابنه ذلك في وقت لاحق من خلال برنامج خلاص سياسي مسيحاني 'المخلص المنتظر' من خلال مذهب الفعالية السياسية والروحية. وهو يعكس ادعاءات التفوق البارز وتفوق المجموعة، وشدّد كوك على الطبيعة الفريدة والمقدسة للشعب اليهودي، ولكل يهودي، حتى الصهاينة المناوئون للديانة، ورأى في الولادة الجديدة للدولة اليهودية الخطوة الأولى باتجاه مجيء المسيح المنتظر. وكل مؤسسات الدولة وسيلة لتحقيق هدف الخلاص المنتظر: الحكومة والجيش هما مقدسان (Kook 1991: 353).

خاطب كوك الابن في عشية يوم الاستقلال (2 أيار 1967 م) تجمعًا من خريجي معهد مركز هَـ راف بصوت متصاعد، تفجع على تقسيم أرض

إسرءيل التاريخية. فقد أدى مشروع التقسيم ’الصادر عن الأمم المتحدة‘ في عام (1947 م) إلى تقطيع أوصال أرض إسرءيل ’ميراث أجدادنا‘ وقطع أجزاءً من بلدنا ووضعها في يد الغريب، تاركيه في عام (1947 م) في غرفة والده العتيقة التعيسة الواقعة في شارع يافا في القدس، في حين كان اليهود يرقصون في الشوارع بالخارج. والآن في عام (1967 م) مستذكرًا ذلك اليوم الحزين «لأنهما واقتسموا أرضي» (يوئيل 3 : 2) يهتف تفجعًا:

> أين هي حبرون مدينتنا؟ هل نسينا هذا؟ وأين شكيم مدينتنا؟ هل نسينا ذلك؟ وأين هي أريحا مدينتنا؟ هل نسينا ذلك أيضًا؟ وأين هو جزؤنا الآخر من الأردن؟ أين هي كل بقعة من الأرض؟ كل جزء ورزمة وذراع من أرض هَـ شم. هل هي بين أيدينا لكي نتخلى عن أي ميليمتر منها؟»

> ويجيب: «لا سمح الله» (Kook 1991: 338–9).

وعندما حدث بعد ثلاثة أسابيع أن «سقطت في أيدينا بمعجزة» القدس والخليل ونابلس وأريحا وأصبحت إسرائيل تشرف على دولة موسعة من خلال الأرض المحتلة التي تشكل ثلاثة أضعاف مساحة إسرائيل، أصبح مؤيدوه على قناعة بأن روح النبوءة الحقيقية انتابت حاخامهم في ذلك اليوم (Sprinzak 1985: 37–38). عززت الحرب شعور التضامن القومي بين اليهود في إسرائيل وبالخارج مشيرة إلى إحياء التوسع في الأرض إلى الحد الأقصى (Sprinzok 1991:35–69) فكانت فيما يخص أصحاب الميول الدينية، صحوة دينية قومية. وكان احتلال القدس الشرقية وكل الأماكن المقدسة القابعة داخل أسوارها برهانًا على أن ثمة عملية انعتاق سماوي قامت على الثالوث الأقدس: أرض إسرءيل وشعب إسرءيل والتوراة في إسرءيل. كان المعسكر الديني مهيئًا لإملاء فراغ المثالية الصِّهْيَوْنِيَّة التي أصبحت قوة

مستنفدة. وقد أصبحت أيام المسيح المنتظر قاب قوسين أو أدنى، ويمكن تسريع قدومه بالعمل السياسي، بما فيها القوة إذا اقتضى الأمر ذلك. وبات ضروريًا أن مثل تلك الآراء، كما سيتعلم المرء تدريجيًا، ليست من حيازة الحاخام مائير كاهان الواثق بنفسه بشكل مفرط، لكن يتقاسمها بعض من أكثر الرموز المتطرفة الهامة في القرن العشرين (Hertzberg 1996: 37).

فيما يخص الحاخام مائير كاهانا المتوفى، وأتباعه في كاخ (وهو الحزب السياسي الذي أسسه في عام 1972 م) كاهانا حي فإن الدين والتوراة، وليس الديمقراطية، هما أساس الدولة. فالصِّهْيَوْنِيَّة والديمقراطية الغربية أمران متضاربان. والتوراة وحدها هي التي تميز اليهود من غير اليهود: فاليهودية العلمانية مجرد إلحاد ملفوف بشال الصلاة. والتوراة تكسب الدولة اليهودية الشرعية، ذلك أن الرب خلص اليهود من العبودية في مصر ومنحهم الأرض الموعودة، وأمر اليهود بأن يعيشوا في أرض إسرءيل. التوراة تعطي السبب الوحيد للعيش في بلد بائس وغير جدير بالاهتمام، وهو كارثة مطلقة من وجهة النظر الجغرافية وكذلك المادية (Kahane in Mergui and Simonnot 1987: 38–40). وعلى اليهود أن يتركوا بلاد الشتات ليستقروا في الأرض بناءً على أمر من الرب. و(الكتاب) يقرر الحدود '.. على الأقل، من العريش في شمالي سيناء بما فيها يميت وجزء من الضفة الشرقية للأردن وجزء من لبنان وأجزاء محددة من سورية وجزء من العراق حتى نهر دجلة' (Mergui and Simonnot 1987: 54–55).

هي رغبة الرب في أن يعيش اليهود منفصلين وأن يكون لديهم الحد الأدنى الممكن من الاحتكاك مع كل ما هو غريب من أجل خلق ثقافة يهودية نقية قائمة على التوراة. وتمشيًا مع خط الكوكية (نسبة إلى كوك) اعتقد كاهانا أن الصِّهْيَوْنِيَّة تسرع في مجيء المسيح المنتظر وارتأى أن خلق دولة إسرائيل دل على بداية عصر 'المسيحانية' للخلاص المنتظر. وتلك العوامل تتفوق على اعتبارات

الأهالي المحليين. ولتجنب المشاكل في المستقبل، يجب ترحيل العرب باستخدام الحد الأدنى من القوة إذا اقتضت الضرورة ذلك، فليس لهم الحق في أن يبقوا في القدس، وكاهان سيصفق لأي شخص ينسف المسجدين الواقعين على جبل المعبد (Mergui and Simonnot 1987: 43-48, 85-86). وادعى كاهانا أن جميع الحاخامات يؤيدون طرد العرب بكل ذلك الوضوح، ولكن سرًا.

ومع أن ماشير خسر في انتخابات دورتي (1977 و 1981 م) فإنه انتخب للكنيست في تموز عام (1984 م) وحصل على ما نسبته (1.3٪) من مجمل أصوات المقترعين. وكان في فترة السبعينيات وحتى يوم اغتياله في الخامس من تشرين الثاني عام (1990 م) من أشد المتعصبين لتطبيق نموذج (الكتاب) الخاص بالاستيطان اليهودي في الأرض (see Friedman 1990; 1992; Sprinzak 1991). وبينما كانت (عقيدة) كاهانا تسيء إلى الناس الذين يحترمون الديمقراطية، كان ثمة تناغم واضح بين برنامجه وقيم التوراة، التي تم تفسيرها بطريقة حرفية. ولا يمكن لومه لأنه سعى إلى تنفيذ التفويض السماوي للتوراة الذي لا يجيز طرد السكان الأصليين فحسب، بل يأمر بها كونها من الوصايا. وأكثر من ذلك، فإن ربطه دولة إسرائيل بوقائع الخلاص الأخروي المنتظر ترددت أصداؤه بتعاطف مع الفائية الرائجة على نحو متزايد داخل المعسكر الديني القومي اليميني المتطرف.

إن أساليب العنف الوقحة عند كاهانا واللغة الهجومية المنفرة أربكت المؤسسة السياسية وذلك أدى إلى حظر حزبه ومنعه من دخول انتخابات عام (1988 م) ووضع كاخ في خانة ما عرف بالجناح المهووس في المجتمع الإسرائيلي. إلا أنه وجدت طرق أكثر مكرًا وأقل حرجًا للوصول إلى هدف متشابه. فقد وافرت حرب حزيران (1967 م) محفزًا لصهيونية دينية متجددة وجاءت بشكل ظاهر للعيان بثقافة صهيونية تؤمن بالآخرة وهي التي كانت مقتصرة إلى حد كبير على عدد من طلاب وخريجي معهد تدريس التلمود.

التي أدت (إلى تأسيس حركة كل أرض إسرائيل، أو حركة أرض إسرائيل) في أيلول من عام (1967 م) التي أعلنت أن الأرض العربية التي تم الاستيلاء عليها نتيجة الفتح العسكري أرض لا يمكن ردها، ويمكن لإسرائيل أن تسرع في استيعاب مزيد من المهاجرين والاستيطان (see Sprinzak 1991: 38-43).

فضلاً عن ذلك، فإن حرب يوم الغفران في عام (1973 م) (التقصير أو الخطأ الفاحش الجدير باللو م) فسره الحاخام يهودا عميتال على أنه إعادة تأكيد لعملية الخلاص المنتظر، وشدد على ضرورة العمل الحاسم لتعزيز الوجود اليهودي في أرض إسرائيل وتوسيعه. أدت هذه الإلحاحية إلى تأسيس غوش إيمونيم (كتلة المؤمنين/ block of faithful) من طلاب سابقين في مركز هَـ راف. فقد تأسست رسميًا في شباط عام (1974 م) كحركة من خارج البرلمان، مفضلة أن تبقى قوة ضغط من داخل الحزب الديني القومي. فمنذ البداية، كانت منظمة احترافية مؤثرة وذات تمويل جيد وكانت ترفض باستمرار أن تحول نفسها إلى حزب سياسي أو تدعم أي حزب من الأحزاب. وجاء أعضاؤها من اليمين المتطرف ومن اليمين، وحتى من اليسار.

كانت تعاليم كوك الأب المرشد للحركة وكذلك تعاليم الابن، الحاخام زفي يهودا كوك، الزعيم الروحي الرئيس لحركة غوش حتى وفاته في عام (1982 م). كانت حرب عام (1967 م) فيما يخص كوك الابن ومريديه، نقطة تحول في عملية الخلاص المسيحاني المعقدة. وبما أن حدود أرض إسرائيل كانت أقرب إلى تلك الموجودة في (التكوين 15) من إسرائيل ما قبل عام (1967 م) كان لزامًا على اليهود أن يحققوا 'وصية الفتح' عن طريق الاستيطان في كل الأرض وبالدفاع عن السيادة اليهودية عليها. عندها فقط يكون اليهود في وطنهم وفي المكان الذي سيتم فيه الخلاص. لهذا السبب لن يستطيع المرء أن يتخلى قط عن يهوذا وسماريا.

فيما يخص سكان المنطقة من العرب، يبقى مثال مهمة يشوع السماوية حقيقة أبدية. ويمكن أن يبقى العرب حيث هم، شريطة أن يقبلوا بالوضع القانوني للأقلية وأن لا يصدر عنهم أية مشاكل. وبعد أن يتعلم العرب أن الأرض هي يهودية، عندها يحصلون على علاقات ودية. علاوة على ذلك، فإن اليهود، حسب زفي يهودا كوك، لم يطردوا العرب قط في عامي (1948–1949 م) بل هربوا بأنفسهم، 'إما بسبب جبنهم أو بسبب خوفهم المبالغ فيه'. إن ادعاءات اليهود بالأرض تستند إلى الميراث الأبوي، كما شهد على ذلك ‹الكتاب› والتاريخ. بل أكثر من ذلك، ونظرًا لما ترمز إليه المحرقة من امتداد الشر في نفوس الأميين وكراهيتهم العميقة لليهود، كان لزامًا على الأخيرين أن يقيموا دولة في مكان بعيد عن الأميين، وهو ما يعزز بعضًا من تقاليد الخوف من الغرباء وكرههم، ومن نقاء العرق وسموه الواردة بكثرة في نصوص الكتاب المقدس (على سبيل المثال: ما جاء في عزرا 6: 21، و9: 1، و10: 11؛ ونحميا 9: 2، و10: 28، و13: 3).

وفي حين ركزت غوش اهتمامها على توطين اليهود في المناطق المحتلة، تصورت نفسها الحركة التجديدية الأكثر شمولاً داخل الصِّهْيَوْنِيَّة. بعد تأسيس الدولة قبلت الصِّهْيَوْنِيَّة خلق مجتمع مادي تكون فيه سعادة الفرد قد حلت محل الهدف القومي والرسالة. وصممت غوش على أن تصبح عملية الخلاص القومي نافذة المفعول كما أوصت بها التوراة وسلطت عليها 'الكوكية/ Kookism' الضوء. كان الاستيطان في يهوذا وسامريا عنصرًا حاسما في عملية الخلاص المنتظر وعلى كل يهودي أن يمارس دورًا. ويتناقض هذا بشدة مع المفهوم التقليدي للخلاص المنتظر عند اليهود، الذي حبذ موقفًا سياسيًا أكثر سلبية ينتظر بفارغ الصبر معجزة مجيء المسيح المنتظر. وأكثر من ذلك، أدخلت غوش عنصرًا سياسية قويًا وعنيفًا في الصِّهْيَوْنِيَّة الدينية.

ومنذ البداية، تزعم غوش إيمونيم الحاخام موشيه لفنغر. ويرى لفنغر أيضًا، وهو من نتاج مركز هَـ راف، أن النضال من أجل الاستيطان اليهودي يمهد الطريق أمام وصول المسيح المنتظر، وأن تحقيق إسرائيل الكبرى واجب مقدس تمامًا كما أن احترام السبت واجب مقدس. فالقرارات العملية للاستيطان في يهوذا والسامرا كانت امتدادًا طبيعيًا للأساس المعتقدي الذي أرست قواعده تعاليم راف كوك. فبدأت عشرات من الجماعات التوراتية تظهر إلى حيز الوجود على تلال يهوذا وسامريا بناء على إلحاح منه بأن الاستيطان في الخليل ونابلس هو تمامًا مثل الاستيطان في تل أبيب والقدس، كان ذلك تنفيذًا أمينًا لوصية التوراة. وقد أنشأ أولى المستوطنات بعد حرب عام (1967 م) كفار إيتسيون وكِريات أربعة وحبرون حاخامات شباب من مركز هَـ راف. وكان الاستيطان تكملة طبيعية للتوراة، تمامًا كما هي حال فتوحات يشوع التي كانت استمرارًا لما لقنه له موسى [التوراة] في البرية. كانت كل مستوطنة جديدة شاهدًا على اختيار الرب شعب إسرائيل، وصدق التوراة، ولكلمة الناس ‹هشم› وأنبيائه. حتى هذا اليوم يناضل لفنغر وأتباعه من أجل تحقيق هدفهم وهم يرتدون قبعة الرأس (المواكة) بشكل مميز ويحملون كتب الصلوات والرشاشات. إن ظهورهم على التلفزيون وهم يحملون بنادقهم المتوهجة في الخليل كانت شاهدًا على نوع من الطقوس التوراتية التي تتطابق مع قصة يشوع. وقد سجن لفنغر شخصيًا مدة عشرة أسابيع لارتكابه ’جريمة قتل عن طريق الخطأ والإهمال‘ راح ضحيتها فلسطيني من الخليل في أيلول من عام (1988 م).

تقوم سياسة غوش أمونيم على توسيع المستوطنات وتوطين مليون يهودي في الضفة الغربية قبل منقلب الألفية، وبذلك تصبح المساومة على المناطق مستحيلة ويصبح الضم النهائي للمناطق هو النتيجة المحتومة. بعد أن أخفقت في تلقي الدعم الأولي من المهاجرين من الخارج، التفتت

غوش إيمونيم نحو تشجيع اليهود الذين يعيشون في دولة إسرائيل من أجل الاستيطان في الجولان والضفة الغربية وغزة. وطبقًا لما جاء على لسان حنان بورات مديرة النشاطات الاستيطانية: «إن العمل في مستوطنة هو ارتقاء روحي وهو ترياق ضد المادية والإباحية التي اجتاحت البلاد. وهذا سبب انتقال قيادة هذا البلد من معسكر العلمانية إلى المعسكر الديني القومي» (Mergui and Simonnot 1987: 126–27).

وبسبب استقلالها عن كل الأحزاب السياسية، مارست حركة غوش إيمونيم نفوذًا كبيرًا على جميع الحكومات. ففي حين أقيمت المستوطنات الأولى في ظل حكومة يتزعمها حزب العمل، فإن ظهور حكومة يقودها الليكود بزعامة مناحيم بيغن في عام (1977 م) أحدث زلزالاً في السياسة الإسرائيلية، عندما حل منبوذو الصِّهْيَوْنِيَّة محل الحزب الذي بنى الأمة (Friedman 1992: 20) وأعطى الحركة شرعية على أعلى مستويات الدولة ووضع حدًا لسياسة الاستيطان الحذرة لإدارة يقودها حزب العمل (Sprinzak 1991: 71–105). واستطاع لفنغر الاستفادة من الانشقاقات داخل الحكومة في إنشاء مستوطنة كريات أربعة. والأبعد من ذلك، تزعمت زوجته مريم عند الساعة الثالثة من صباح يوم من أيام شهر آذار من عام (1979 م) احتلالاً مميزًا لأملاك في قلب مدينة الخليل والتي أصبحت نواة لحوالي (400) يهودي يعيشون حاليًا في حي أشبه بالقلعة وسط حوالي (150000) فلسطيني.

خضعت كل الحكومات الإسرائيلية لضغوطات لفنغر. فقد اتبعت المجموعة سياسة الأمر الواقع. تبدأ أولاً بإنشاء المستوطنات "غير الشرعية" بعد ذلك تتلقى مباركة ودعم ماليين من الحكومة. إن حركة غوش إيمونيم لا تهتم كثيرًا بالتضمينات الواردة في الخطة الإلهية المزعومة فيما يخص السكان الأصليين، لأن الأرض ملك لليهود بأمر من السماء جاءت كتضمينات

ملزمة. إن المبدأ حول تقرير المصير لا ينطبق على حالة أرض إسرائيل، لهذا فإن مطلب الفلسطينيين بحق تقرير المصير الوطني هو مطلب فارغ. إن الفلسطينيين أميون غرباء وطبقًا للتوراة يجب أن يعاملوا بتسامح واحترام لا أكثر (Sperinzak 1985: 31-32). ولدى الفلسطينيين ثلاثة خيارات: أن يعترفوا بشرعية غوش إيمونيم كنسخة معدلة عن الصِّهْيَوْنِيَّة ويحصلوا على حقوقهم المدنية الكاملة، أو أن يمتثلوا لقوانين الدولة دون اعتراف رسمي بالصِّهْيَوْنِيَّة ويمنحوا حقوق المقيمين الغرباء الكاملة، أو أن تقدم لهم حوافز من أجل الهجرة إلى البلاد العربية.

من وجهة النظر اللاهوتية، فإن الفلسطينيين ليسوا أكثر من مستأجرين غير شرعيين، وهم مصدر تهديد لعملية الانبعاث. وحقوقهم المدنية لا ترقى إلى مستوى الأمر السماوي الملزم. أما جماعة غوش إيمونيم المسلحة بأمر التوراة المحتوم والمعصوم عن الخطأ الذي لا يسوغ استخدام العنف فقط، بل يعطي تفويضًا سماويًا به، والمثال الصارخ على ذلك يشوع، فتواصل سياستها الاستيطانية متعامية عن وجود السكان الأصليين، والتي بدأت تطورها السريع جدًا في الخمسينيات. والسبب الرئيس لنجاحها يكمن في قدرتها على إعادة تعريف بعض القيم الرائدة للصهيونية في وقت فقدت فيه الصِّهْيَوْنِيَّة كثيرًا من رؤيتها التأسيسية.

في عام (1979 م) أسس البروفسور يوفال نعمن وغوئيلا كوهين حزب (تحيا) = النهضة) الذين شعرا بالمرارة من "خيانة" رئيس الوزراء بيغن في كامب ديفيد. وسرعان ما انضم لهم أعضاء من غوش ايمونيم ومن حركة أرض إسرائيل، ومنحهم راف زفي يهودا كوك بركته. ومع أن نعمن ملحد، إلا أنه بات مؤمنًا بأن التقاليد مهمة للحركة الثورية، فهو يدافع بقوة عن التراث الروحي للشعب اليهودي، وصار يقدم المواعظ للرجوع إلى المصادر المستندة

إلى (الكتاب)، وهو في حوار دائم مع المجموعات الدينية القومية المتطرفة جدًا. إن النهضة الصِّهْيَوْنِيَّة ستوقف الانحراف الخلقي عند الشباب الإسرائيلي. ورأى تحيا نفسه جسرًا في الروح الكوكية يصل المتدينين بالعلمانيين (Sprinzak 1991: 169).

بعد الاستيطان اليهودي المكثف، سينسى العرب يهوذا وسامريا، مثلما نسوا الجليل. وتنبأ نعمن بالحصول على (20) مقعدًا في انتخابات عام (1981 م) لكنه فاز فقط بثلاثة مقاعد، وحصل بعد ذلك على خمسة مقاعد في انتخابات عام (1984 م). يوافق الحزب على ضرورة عدم تنازل إسرائيل عن شبرٍ واحد، لأنها إذا فعلت ذلك فسوف تشغل نفسها في جدل التراجع الذي سيمهد الطريق أمام دولة فلسطينية. وتتطلب سياسته ضم المناطق المحتلة وجعلها غير قابلة للاسترجاع عن طريق زيادة عدد المستوطنات اليهودية. وقد جمع ائتلاف (تحيا) في صفوفه من ينتمون إلى صهيونية علمانية ودينية وانعكس ذلك في مشاركة رافائيل إيتان الذي شغل موقع رئيس أركان الجيش الإسرائيلي في الأعوام (1978–83 م) والحاخام أليعازر فالدمان. وقد انضم إيتان مع مجموعة تسوميت (مفترق الطرق) إلى تحيا وأعلن برنامجه السياسي الذي يدعو إلى ضم المناطق المحتلة والى التعامل بحزم مع العصاة المشاكسين من العرب، محبذًا العقوبات الجماعية، وأصر على معاقبة الآباء العرب للأعمال العدوانية التي يقوم بها أطفالهم. «لا يقع على عاتقنا حل مشكلة الفلسطينيين. ثمة مليون عربي، ولدى السعوديين فائض يصل إلى (130) مليار دولار أميركي، دعوهم يحلوا المشكلة» (quoted in Mergui Simonnot 1987:113). في تموز عام (1984 م) انتخب إيتان في الكنيست.

خلال هذه الفترة بدأت حركة سرية من اليهود المتطرفين تطفو على السطح. وقد تشكلت هذه من اتحاد مخلخل من الناشطين في جماعات

الاستيطان، وكان لبعضهم روابط سابقة مع كاخ ومع مجموعات دينية أخرى مشاركة في العقيدة ’الكوكية‘ والبعض الآخر مرده الحركات السرية القومية المتطرفة التي كانت قبل قيام الدولة. لقد ضاقوا ذرعًا ’بخنوع‘ غوش ايمونيم للحكومة وبتكتيكات كاهانا، ورفضوا المساومات مع الحكومة العلمانية. ومراعاة لإملاءات تقاليد الأرض في الكتاب المقدس، عدوا شن الحرب على الأعداء إلزاميًا. وشاركوا كاهانا في الآراء التي تقول بضرورة طرد العرب، ورفض الديموقراطية وضرورة انتزاع الحرم الشريف (جبل الهيكل فيما يخصه م) من أيدي المسلمين. وقد أكسبتهم نقاوة أرثوذكسيتهم وتأويلاتهم المكتسبة للكتب المقدسة، وانخراط حاخامات بارزين في صفوفهم، وزنًا ملحوظًا في أوساط اليمين الإسرائيلي. كما هز دفاعهم عن الإرهاب اليهودي المترعرع داخليًا، خلافًا لذلك الإرهاب المستورد من خلال كاهانا المولود في الولايات المتحدة الأمريكية، المؤسسة الإسرائيلية التي تغاضت عن تقاليدها النبيلة للإرهاب في الأيام السابقة على قيام الدولة وعن عدد من الأمثلة على الإرهاب الذي كانت ترعاه الدولة، وكان لزامًا عليها أن تشجبه على أساس كونه وقفًا على البربرية العربية. يناقش سبرينزاك العقيدة اللاهوتية للجماعات السرية المختلفة والدعم الذي تلقته من حاخامات بارزين، التي نقلت الإرهاب اليهودي من الهامش إلى وسط الجدل الدائر حول الهوية اليهودية والمصير (1991: 288-252). وفي غضون اثني عشر عامًا بدأت الحركة التي باشرت الاستيطان في يهوذا والسامرا المسير بالتوراة، لكنه غير الشرعي، تُلوّث بعناصر لم تروج إلى عدم شرعية الإرهاب فحسب، بل أيضًا للإرهاب الذي لا يميز. على كل حال، وبقدر ما هو مسيء لليبرالية الغربية، فإن مثل هذا التحول يماشي الأمانة في قراءة مستقلة لتقاليد الأرض في الكتاب المقدس.

وفي إطار دائرة السياسة الإسرائيلية الأكثر تمسكًا بالتقاليد، أعيد انتخاب الحاخام أليعازر فالدمان للكنيست عام (1984 م) وهو أيضًا من تلاميذ

الحاخام زفي يهودا كوك في مركز هَـ راف، وأصبح رئيسًا صوريًا لحركة تحيا. وأنشأ مع ليننغز مستوطنة كيريات أربعة، التي أصبحت مرتعًا للحاخامات المستعمرين الذين امتدت جذورهم لتصل إلى الضفة الغربية ومرتفعات الجولان. وقد خشي من استقطاب في المجتمع الإسرائيلي بين المجموعات العلمانية والدينية، وسوغ انتماءه إلى تحيا، وهو الحزب الذي يضم نعمن وكوهين وإيتان الذين تعوزهم الخبرة، بإصرارهم على تكريس أنفسهم للصهيونية وللشعب اليهودي ولأرض إسرائيل ولمثل الحزب الاجتماعية ولروحه الريادية (in Mergui and Simonnot 1987:115). ففي حين كان على (تحيا) أن يدين الإرهاب اليهودي، كان فالدمان يجمع بين الضدين، وحكم عليه بأنه المحرض على الهجوم الذي وقع ضد رؤساء البلديات العرب في عام (1980 م) لكن سرعان ما أطلق سراحه بسبب نقص الأدلة. وفيما يخص فالدمان، يجب أن لا يعاد إنش واحد من أرض الميعاد لأن الأمر يتعلق بالشرعية السماوية: «لقد منحنا الرب فرصة لا تعوض في عام (1967 م) لكن الإسرائيليين لم بستغلوها ولم يستعمروا الأرض التي فتحت حديثًا.. وبدا الأمر وكأنهم يرفضون عطاء الرب القدير بينما يشكرونه في الوقت ذاته. لذلك ابتلى الرب إسرائيل بعذابات حرب يوم الغفران» (Mergui and Simonnot 1987: 114).

مع ذلك، انشق إيتان عن حزب (تحيا) في عام (1987 م) وأعاد تأسيس تسوميت الذي فاز بمقعدين في انتخابات عام (1988 م). وفاز بأربعة مقاعد في انتخابات عام (1996 م) والذي عقبه مكافأته بسبب تحالفه مع الليكود بأن أصبح وزيرًا للزراعة والبيئة في حكومة نتنياهو.

قدم الحاخام حاييم دركمن، وهو ناشط بارز في غوش إيمونيم ومن طلاب الحاخام يهودا كوك أيضًا، والذي ترقى ليصل إلى المرتبة الثانية في قائمة الحزب القومي الديني في انتخابات (1977 م) وانتخب للكنيست، دلالة أخرى على

جنوح الحركة نحو اليمين في المعسكر الديني. وأصبح متحررًا من مواقف الحزب تجاه إسرائيل الكبرى، وأعيد انتخابه في عام (1981 م) تحت راية حزبه (متسد) الخاص به. وعشية انتخابات عام (1984 م) اشترك (متسد) مع (بوعالاي أغوادت إسرائيل/ Poalai Agudat Israel) (حزب الطبقة العاملة المتدين) لتشكيل («مراشا» = التقاليد) التي أصبحت مجموعة مؤلفة من الحركات الرائدة لإسرائيل الباكرة والأصولية الدينية، وقد فازت بمقعدين في الكنيست. 'فالصِّهْيَوْنِيَّة عند دركمن جزء من التوراة، إذ لا يمكنك فصل الاثنين بعضهما عن بعض. تمامًا كما لا يمكنك القول: «إني أؤمن بالتوراة، لكني لا أؤمن بيوم السبت» إذا آمنت بالتوراة، فأنا أؤمن أيضا بالصِّهْيَوْنِيَّة' (Mergui and Simonnot 1987: 167). وحلّ دركمن فيما بعد، 'مراشا' وانضم ثانية إلى الحزب الديني القومي (NRP) بعدما ضمن أن ذلك سيسمح لأعضاء غوش إيمونيم بأن يكونوا في صفوف الحزب.

ومنذ عام (1985 م) اقترح حزب قومي آخر غاية في التطرف هو رحبام زئيفي، إجراء ترحيل متفق عليه عن طريق التفاوض لكل العرب في المناطق المحتلة إلى البلاد العربية المجاورة. وقام بتأسيس حزب مولدت (أرض الوطن) وجعل من الترحيل البند الوحيد في برنامجه، وانتخب، هو وزميله البروفسور يائير سبرنزاك للكنيست في انتخابات عام (1988 م). بينما حكم في عام (1984 م) على كاهانا أشد غلاة اليمين تطرفًا وهو الوحيد الذي دعا كاخ إلى طرد العرب، باعتباره عنصريًا، في الوقت الذي كان فيه مفهوم الترحيل يجري علنًا في النقاشات العامة الدائرة في عام (1988 م) مع الضرر الذي يلحقه خلق 'مشكلة لاجئين عرب' أخرى دوليًا. وكان شعار زئيفي هو: نحن هنا، هم هناك، والسلام لإسرائيل، قد لاقى إعجابا كبيرًا. وتوضح أدبياته عمليًا الدور المركزي للترحيل في الفكر الصهيوني، والجري على عادة النفاق والتقريع الذين تتسم بهما مؤسسة يسار الوسط التي أقامت كيبواتزتها على

تراب عربي، بينما هم يتهمونه بالعنصرية والكاهانية (see Sprinzak 1991: 173-74).

2، 3، 5، 4) الحاخامات الأرثوذكس

شجبت الأحزاب الدينية بمجملها تقريبًا والغالبية الساحقة من حاخامات إسرائيل المتطرفين، عملية السلام المزعومة بين إسرائيل والفلسطينيين وجيرانها العرب. وفي خضم المناقشات الحلاكية التوراتية المطّولة حول ما إذا كان يجوز التنازل عن أرض يهودية لغير اليهود أم لا يجوز (أي الأرض التي أُخذت من العرب) ولم تؤخذ اعتبارات حقوق الإنسان في الحسبان ولم يتم التعرض لها قط. إن بعضًا من أكثر المعارضين صخبًا وأشدهم تطرفًا بشأن المساومة على المناطق أتت من المعسكر الديني المتطرف.

ومن وقت لآخر كان بعض الحاخامات المتطرفين يقومون بإصدار بيانات تعكس تفسيراتهم التطبيقية للتقاليد التوراتية حول الأرض. وكان الحاخام شلومو غورين (1917-94 م) وهو كبير الحاخامات الإسرائيليين في الأعوام (1973-83 م) ورئيس الحاخامات في الجيش، هو من مثل اندماج التطرف الديني والسياسي الذي سمح ببروز غوش إيمونيم، ودعا الجنود إلى التمرد على أية أوامر قد يتلقونها لإزالة المستوطنات اليهودية في المناطق المحتلة. وانتقد بقسوة "التنازلات" المقدمة للفلسطينيين وطالب ببناء كنيس على جبل الهيكل في القدس، وكتب قائلاً: إن ياسر عرفات يستحق الموت (Landau 1994). ووزع الحاخام غورين منشورات على الكنس المنتشرة في المناطق المحتلة في (18 كانون الأول عام 1993 م) مكررا القول: إن لليهود حقًا منحه الرب لهم في أرض إسرءيل التوراتية. وفي اليوم التالي رفض الرأي القائل إنه يحّرض على التمرد مقدمًا حجّته بأن الشريعة العليا التي تعالج مسألة الأرض هي شريعة

موسى [التوراة]: «إن أية أوامر أخرى متناقضة مع أوامر موسى [التوراة] هي أوامر ضد موسى [التوراة] وضد التوراة وضد اليهودية. ولن يكون هناك وجود لأي شكل من أشكال التمرد إذا ما كان ذلك الرفض قائماً على إطاعه شرائع موسى [التوراة]» (From Derek Brown in Jerusalem, The Guardian, Monday, 20 December 1993).

أما الحاخام بن يوسف، واسمه السابق باروخ غرين، الذي قدم مهاجرًا من نيويورك في عام (1976 م) فقد كان مرشحًا لتولي منصب عمدة القدس في عام (1993 م). ويقضي احترامه الشخصي لشرائع التوراة أن تكون القدس بكاملها يهودية:

> يجب أن لا يكون في القدس مساجد ولا كنائس ويجب ألا يسمح للأميين العيش في القدس البتة.. أن يزوروها نعم، لكن أن يعيشوا فيها لا. يجب أن لا يسمح بعبادة الأصنام في المدينة على الإطلاق.. ليس للقدس حدود. يجب أن تتوسع باستمرار؛ كلما اتسعت كان ذلك أفضل، حتى تتصل بدمشق (in S. leibowitz 1993).

2، 3، 5، 5) أصوات مخالِفة

بالطبع، لم تنجح عقيدة وتكتيكات غوش ونيم والجماعات الأخرى المتحالفة معها على نطاق واسع دون معارضة من داخل المعسكرين العلماني والديني. وبالإضافة إلى المجموعات الدينية التي لا تعلق أهمية على فكرة دولة الأمة، حيث يعدها البعض ارتدادًا عن الدين[48]، شهد جمهور المتدينين ظهور العديد من جماعات حقوق الإنسان (أوز وشالوم، و: نيتيفوت شالوم، و: الحاخامات من أجل حقوق الإنسان، و: الكهنوت من أجل السلام.. إلخ) التي تشدّد على سمو القيم الخلقية اليهودية على حساب القيم الإقليمية

التي أصرت عليها غوش إيمونيم عمومًا. وبشكل عام، فإنهم، وبشكل عام، تجاوزوا الظلم المؤسّس المرتبط بالصِّهْيَوْنِيَّة، ويرتبط نقدهم فقط بانتهاكات حقوق الإنسان في المناطق المحتلة. وتبقى مسألة ما إذا كان حماسهم لحفظ التوراة أصيب بعدوى التنوير أم تّم تلطيفه من خلال التقليد النبوي العبري الأكثر شمولية خاضعة للتحرز.

يتهم اللورد جاكوبوفيتس المعسكر الأرثوذكسي في إسرائيل بأنه يدعم القوة والعنف مقابل منح مالية. وهو يتحسّر على 'إفلاس' القيادة الروحية للتقاليد هنالك، ويتهم الحاخامات الأرثوذكس بأنهم يتخذون مواقف في» الحفاظ على موقف فيه رضا عن النفس بالاستقامة الذاتية» والتي تبدو منحرفة كليًا عن التقاليد النبوية. إن اليهود المتدينين هم أنفسهم من أبقى على الحكومة الإسرائيلية في السلطة خلال غزو لبنان «إذ تركوا للعلمانيين أن يعبروا عن الضمير اليهودي وإنقاذ الشرف اليهودي. يا له من انحراف انعكاسي لأدوارنا» (The Jewish Chronicle 18.08.1995 /17). في أيلول عام (1995 م) أصدر عدد من الحاخامات من الجناح القومي للقطاع الأرثوذكسي المتدين وثيقة تدعم فيها لجنة العمل من أجل إلغاء مشروع الحكم الذاتي. وعَدَّ يشياهو لايبوفيتس (Yeshayahu Leibowitz) المتوفى أخيرًا، وهو يهودي أرثوذكسي متزمت ومن أهم الباحثين اليهود في عصره، أن المؤسسة الدينية بمجملها تستحق الإزدراء ورأى أن مزج الدين بالسياسة أمر خطير وحذر في أعقاب حرب الأيام الستة، عندما وقعت البلاد بأكملها في قبضة المنتشين المتدينين من أن «هذا الانتصار الباهر سيكون وبالاً تاريخيًا وسياسيًا على دولة إسرائيل» وشجب تحويل السور الغربي إلى ديسكو وقال: إنه سيكون سعيدًا لو كان بمقدوره إعادته للعرب (Bermant 1994: 21).

وفي الجانب العلماني نمت وترعرت مجموعات لحقوق الإنسان وللحقوق

المدنية بكثرة (السلام الآن، وACRI، وبتسالم والنساء الإسرائيليات المناهضات للاحتلال، ويش غيفول، والآباء في مواجهة الانحلال الخلقي، وغيرها) (see e.g. Hurwitz 1992: 197–208). إلا أنه، وخلافًا لغوش إيمونيم، التي تحتفظ لنفسها بحقائق مادية على الأرض، اقتصرت نشاطات تلك المنظمات على الاحتجاجات بالكلمات وعلى المظاهرات، وقامت مؤخرًا بمسيرات انطلاقًا من ضريح إسحق رابين، الذي طهرته جريمة اغتياله من الجرائم التي ارتكبها ضد الإنسانية، إلا أنها عمليًا طوّبته بصفته قديسًا لمعسكر السلام. إن مصافحته (المترددة) لعرفات على مرج حديقة البيت الأبيض وتوقيعه في 13 أيلول من عام (1993 م) إعلان المبادئ برهن على أنه سبب سقوطه. بينما رمز عند الكثيرين في العالم إلى أمل جديد وبداية جديدة، وعند المتدينين المؤمنين بعودة المسيح المنتظر، وعنى لغلاة اليمينيين الكارثة، وأنه نهاية الحلم في دولة يهودية خالصة وغير مقسمة في غرب الأردن. لذا كان يجب التخلص من رابين، ذلك الخائن الذي وقف عقبة كأداء في طريق المخطط السماوي.

2، 3، 6) خلاصة

في حين يرى التفكير الشمولي المعاصر معاداة السامية شكلاً من أشكال التمييز الاجتماعي والقانوني والسياسي التي يتوجب أن تعالج دستوريًا من داخل مؤسسات الدول على أساس الحقوق المدنية، يرى تيودور هرتسل، أن حل المسألة اليهودية لن يتأتى عبر جعل البلاد المضيفة أكثر تسامحًا وليبرالية، بل بقيام دولة على أرض يهودية نقية و'منفصلة' يستطيع أن يعيش فيها اليهود متمتعين بالاحترام الكامل بسبب هويتهم اليهودية. ومع أن هرتسل نفسه كان مندمجًا كليًا، فقد رأى أن البلاد الأوروبية غير قادرة على مسامحة اليهود، الذين أصبحوا غرباء منفرين كونهم شعبًا منفصلاً ومن خلال ممارساتهم غير المتكيفة مع الآخرين. وبلجوئه إلى الاستعمار القومي تحاشى حلاً دستوريًا يكفل

الحقوق المدنية.

من خلال تصورات الصِّهْيَوْنِيَّة، في نهاية عقد التسعينيات من القرن التاسع عشر ومن خلال تطبيقاتها بعدئذ، ومع أنها متميزة في بعض الجوانب الحرجة، كانت ذات عقيدة سياسية تشترك فيها إلى حد كبير مع القوميات الأوربية والاستعمار الأوربي في القرن التاسع عشر. وتمشيًا مع العنصريات الأوربية السائدة التي حكمت على مختلف الشعوب وسكانها الأصليين بالدونية، قررت الصِّهْيَوْنِيَّة تحسين وضع اليهودية الدولية على حساب سكان فلسطين الأصليين. ولكي تحقق النجاح، تطلب برنامجها تأييد القوى الدولية الرئيسة، مبدئيًا بريطانيا، وفي وقت متأخر جدًا الولايات المتحدة. إن وجود دولة صديقة في شرق أوسط يعدُّ هامًا من الناحية الاستراتيجية وسيكون لها قيمة ملحوظة لمصالح السياسة الخارجية لبريطانيا أولاً وللولايات المتحدة فيما بعد.

ومع أن الغزو الصهيوني لفلسطين شكل عدة سوابق كان لها ملامح فريدة عدة (على سبيل المثال الاستيطان الأوربي لشمال أمريكا أو الاستيطان البريطاني في أستراليا ونيوزيلندا). فالترحيل وقع في غضون عقود بدلاً من وقوعه خلال قرنين أو ثلاثة. ثانيًا: وقع الاستعمار الصهيوني بعد فترة ازدهار الاستعمار الأوربي، في وقت بدأت فيه الأمم الأوربية المستعمرة باحترام حق تقرير مصير الشعوب الأصلية، وعندما بدأت فكرة الاستعمار نفسها تنهار. ثالثًا: الاستعمار الصهيوني بمعظمه جرى في عصر الوفرة في وسائل الاتصالات، مع أن الصِّهْيَوْنِيَّة وحتى وقت متأخر، تمكنت من تصوير نفسها ضحية بريئة تجني مكافآتها الحقة. لكن، وبصورة مميزة في معظمها، لاقى المشروع الصهيوني الاستعماري دعمًا دينيًا واسع الانتشار، مسيحيًا وكذلك يهوديًا، ونظر إليه في معظم الدوائر اللاهوتية والدينية، على أنه متوافق مع النبوءة التوراتية، أو على الأقل لم يكن أكثر مما يستحقه الشعب اليهودي بفضل وعود الرب الواردة

في الكتاب المقدس.

استمدت الصِّهْيَوْنِيَّة كثيرًا من زخمها من التفسير الحرفي لنظرة (الكتاب) للأرض وبعض نصوصه المسيحانية الخاصة بالمسيح المخلّص المنتظر، مع التفات قليل جدًا لحقوق السكان الأصليين. مع ذلك، وكوكيل لشرعية القانون الدولي، ما كان للاستنجاد الصهيوني بالتوراة بشرعية المطالبة بأرض إسرائيل أن يكون أكثر إثارة فيما لو قامت الحكومتان البرتغالية والإسبانية في يومنا هذا بتقديم مرسومين بابويين صادرين عن البابا نيقولا الخامس والبابا ألِكسندر السادس إلى الأمم المتحدة يزعمان فيهما أيضًا أن لهما سلطة سماوية، في مسعاهما من أجل استرداد أراضي العالم الجديد (Lamadrid 1981: 346). على أية حال، ليس ثمة من ادّعاء قادر على تحصيل وضع قانوني مطلق، بل يجب أن يفكر بالأمر مليًا بالاشتراك مع ادعاءات الآخرين.

أما فيما يخص السكان الأصليين لفلسطين من غير اليهود فإن المرء يكشف الارتباط بين المثل الواردة في ديباجة (إعلان استقلال إسرائيل) في الرابع عشر من أيار عام (1948 م) والثمن الحقيقي للمشروع:

> ستكون إسرائيل مفتوحة أمام الهجرة اليهودية وفي حشد من هم في المنافي. ولسوف ترعى تنمية البلاد لصالح جميع سكانها: وستقوم على أساس الحرية والعدل والسلام كما تخيلّها أنبياء إسرءيل. وسوف تكفل المساواة التامة في الحقوق الاجتماعية والسياسية لسكانها بغض الطرف عن دينهم ومعتقدهم ولغتهم وتربيتهم وثقافتهم، ولسوف تحمي الأماكن المقدسة لكل الديانات وتكون وفّية لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة.

سيظهر من بعض صيغ النصر الصهيوني بأن أهل البلاد الأصليين ينبغي أن يدركوا طريقهم السلبي نحو الخلاص عبر عودة اليهود إلى الوطن.

وليس هنالك من شح في المثل الطوباوية لمنحة الرب بالوعد الذي قطعه لبني إسرءيل: «إن توحّد الشعب والأرض مقصود به الإسهام في تحرير العالم من الإثم ليصبح مملكة الرب» (Buber 1973: 47). وثمة إمكانية لاتهام أمم أخرى، سلبت الشعوب الأصلية ممتلكاتها، شرعًا باللصوصية:

> إن اتهامهم إسرائيل هي تهم باطلة تمامًا لأنها تصرفت بموجب تفويض وبمعرفة واثقة بصلاحياتها. لم يسمع شعب آخر قط بأمر جاءه من السماء وقبل به كما فعل شعب إسرءيل وما دام أنها قامت بتنفيذ الأمر بإخلاص فهي على حق، وهي على حق إلى الحد الذي لا تزال تنفّذه. إن علاقتها الفريدة بالأرض لا بّد أن ترى بهذا المعنى، حيث إن الأمر والإيمان موجودان، ففي مواقف تاريخية معينة ليس ثمة من داعٍ لعد الاستيلاء على الأرض لصوصية (Buber 1973: 146).

فيما يخص أندريه نِيْهر أيضًا، تحمل فلسطين مفتاح الوجود اليهودي. وهو يكتب عن لاهوت الأرض (geo-theology) وسحره، ويؤيد الرأي القائل بأن الهجرة سوف تقصّر من زمن خلاص العالم بأسره وزمن عودة المسيح المنتظر (1992: 23-22). لكن لا بد من إطاعة المعتقدات الروحية والخلقية للتوراة، وإلا ستلفظ الأرض إسرائيل خارجًا، كما لفظت الكنعانيين من قبل «لمن ائتمنهم الله عليها في لحظة رعناء متسرّعة» (Neher 1992: 20). إن إسرائيل وكيلة المصالحة الجماعية بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، وما هو مقدس وما هو ممتهن للقداسة، واليهود الذين يتباينون في توقعاتهم لزمن عودة المسيح المنتظر (1992: 29-27). إن الوقع التصالحي لمشروع العودة إلى صهيون لا تجعلني مستبشرًا كما يجب من خلال المنظور الذي أتطلع عليه وأنا أكتب، وألحظ نقاط التفتيش بين 'حدود' بيت لحم والقدس وهي محاطة بالشاخصات الكثيرة التي تدّلل على النهب الاستعماري، كما أشاهد أيضًا

الإذلال اليومي للسكان الأصليين، لحملهم على معاناة الاغتراب والمنفى في داخل وطنهم.

لا شك في أن المؤسسة الدينية اليهودية، مع أنها اعتنقت الصِّهْيَوْنِيَّة في وقت متأخر، فإنها اليوم تدعم بشكل تام إنجازاتها. فدولة إسرائيل هي، لدى عدد من اليهود المتدينين، «التعبير الجماعي الأقوى» لليهودية و «التطور الأهم في حياة اليهود منذ المحرقة» (هذا ما جاء على لسان الحاخام الأكبر في بريطانيا جوناثان ساكس). إضافة إلى ذلك، فان الجناح المتدين هو في طليعة المعارضين للتسوية والسياسية " التوفيقية " وهو تعبير ملطّف لعودة الأمور إلى وضعها السابق مع الفلسطينيين، عدا عدد قليل من الحاخامات المتطرفين الأرثوذكس الذين يؤيدونها، وعدد كبير ممن هم في طليعة الراغبين في تدميرها. الأمر المثير للاهتمام أن اليهود المتدينين لا يقيمون إلا اعتبارًا قليلاً للسكان الأصليين الذين دفعوا ثمن قيام إسرائيل، كما فعل يشوع الذي لم يقم اعتبارًا لهم حسب السرد الوارد في ‹الكتاب›.

لقد قوّضت حقيقة النكبة التي حلت بالسكان الأصليين اللغة المنمقة للخطاب المقدس عن إنجازات الصِّهْيَوْنِيَّة. فقد نجم عن قيام دولة إسرائيل إجلاء غالبية السكان الفلسطينيين وتدمير معظم قراهم والاستخدام المتواصل للقوة وحالة الإرهاب والحروب والعمليات العسكرية. فالإذلال اليومي للسكان الأصليين وارتكاب الأعمال الوحشية الأخرى بشكل متكرر تلقي بظلالها على إنجاز حلم التفوق العرقي لدولة يهودية قومية استعمارية في القرن التاسع عشر. إن أشد ما يبعث على الأسى من المنظور الديني والخلقي هو أن الدعم المعتقدي الرئيس للإمبريالية الصِّهْيَوْنِيَّة والعقبة الكأداء التي تقف في وجه معاملة السكان الأصليين باحترام يأتي من الدوائر الدينية التي ترى في القصص التوراتية عن الأرض أمرًا تقريريًا ملزمًا. إن التصرف السيئ

للصهاينة في عام (1913 م) تجاه الفلسطينيين جعل أحاد هاعام يخشى المستقبل إذا ما وصل اليهود إلى السلطة: «إذا كان ذلك هو المسيح المنتظر فإني لا أرغب في رؤيته آتيًا» (in Lehn 1988: 13).

2، 4) تلفيق الخرافات الاستعمارية

ثمة عوامل في حالة الاستعمار تجعل من تحليل المتغير أسهل كثيرًا من معظم حالات التحول الاجتماعي الأخرى. فالاستعمار ينشأ من خلال تصميم مجموعة ما على التعدي على أرض غريبة. فالتحول الاجتماعي الناجم عنه ليس نتيجة سياسات: دعه يعمل، أو نتيجة التحولات غير المتوقعة التي تطرأ على الجسم السياسي، بل تسير طبقًا لخطة إجمالية وضعت على عجل، تعكس عزم المستعمرين على تغيير سياسة المنطقة لصالح المستعمرين المستوطنين.

يستطيع المرء أن يتحرى عبر الطيف الواسع من المشروعات الاستعمارية، عن المواقف المتكررة تجاه السكان الأصليين. والنظر إليها بصفتها جزءًا من الثروة الطبيعية للمنطقة، تزودها بالأيدي العاملة الرخيصة. حيث كان التزاوج بين الأجناس خيارًا، فالنساء من السكان الأصليين كن مصدرًا لإشباع رغبة ذكور المستعمرين جنسيًا، والحفاظ على السكان. وحيث كان

الباعث الديني أو الثقافي هامًا، وبات السكان المحليون هدفًا في تحقيق مهمة المستعمرين عن طريق نشر دين أو ثقافة الوطن 'المتفوقة' بذلك يتم تحضير السكان الأصليين. وعندما تمت مواجهة العداوة، تم التغلب عليها، إنما، تحت الظروف المواتية، توافرت كل المتطلبات من سكن وطعام وخدمات.

لقد أقيمت مجتمعات المهاجرين المستوطنين قي كل من أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية واستراليا ونيوزيلندا وجنوب إفريقية والجزائر.. إلخ، وكان لكل مجتمع منها نمط مميز في التعامل مع السكان الأصليين. ضمت (حدود التضمين/ Frontiers of Inclusion) السكان الأصليين في المشروع، وكانت في البداية الحالة هي السائدة في أمريكا الجنوبية. ومن ناحية أخرى، استبعدت (حدود الاستبعاد/ Frontiers of Exclusion) السكان الأصليين من الترتيبات الجديدة (على سبيل المثال، في أمريكا الشمالية، باستثناء من استخدموا كقوة عمل رخيصة، وفي جنوب إفريقية وفلسطين الصِّهْيَوْنِيَّة). لقد تضافرت عوامل عدة لاستبعاد السكان الأصليين، أما فيما يخص أولئك المتأثرين بالاعتبارات الدينية، فقد قدّم النموذج الكتابي تسويغًا جاهزًا لها. وعادة ما تعزى نزعات الاستبعاد في أمريكا الشمالية وجنوب إفريقية إلى التأثر بالمذهب المتزمت الوارد في العهد القديم بالنسبة إلى العقيدة البيوريتانية في الحالة السابقة، وفي الكنيسة الهولندية الإصلاحية في الحالة اللاحقة (Gerhard 1959; ;1972 see Bastide Hartz 1964)[1].

2، 4، 1) خرافات الاستعمار المقارنة

يقدم خطاب التأريخ المقارن إطارًا لمناقشة الأمثلة الخاصة بالإمبريالية. إن التاريخ المقارن المتوازي الحالات التاريخية المختلفة، يتفحص عمومًا مناطق متباعدة تمامًا من العالم (see e.g. Eisenstadt, 1963). أما التاريخ المقارن المتباين فيؤكد المعالم المتمايزة في العمليات الاجتماعية المتباعدة ويتيح للأنماط

المتشابهة أن تستعين بها. وبشكل عام، يفترض بكل مجمع اجتماعي مركّب (أمة، إمبراطورية، حضارة) أن يشكل في الأصل صورة تاريخية اجتماعية فريدة (see Geertz 1971, and Lang 1975). هنالك طريقة، مع أنها تحترم خصوصية كل مجتمع، تعترف بأن خصوصيات كل موقف فردي تقتضي تعميمات تاريخية جديدة. التحليل العرضي الكمي يحاول أن يتعرف إلى عناصر فرضية مقبولة وغير مقبولة.

لقد توليت تحليل كل مثال من أمثلة الاستعمار بشكل مستقل لكي أتجنب المغالاة في توكيد تلك العناصر التي تنسجم مع نظرية تجعل المرء مهيئًا لها، بينما لم تجر أية محاولة لكي نرغم تلك العناصر على أن تكون على شبه تام دون تفريق، ثمة نماذج تظهر وهي تحبو كما يوضح ذلك المخطط التالي:

	العهد القديم	أمريكا اللاتينية	جنوب إفريقية	الصِّهْيَوْنِيَّة
الشعب المختار أو صاحب الامتياز	نعم	نعم	نعم	نعم
المتفوق عنصريًا	نعم	نعم	نعم	نعم
حدود التضمين	لا	نعم	لا	لا
إبادة السكان الأصليين	نعم	محدود	محدود	محدود
ترحيل السكان الأصليين	نعم	محدود	محدود	نعم
زرب السكان الأصليين	لا	نعم	نعم	نعم
استبعاد السكان الأصليين	نعم	نعم	نعم	نعم
التزاوج بين الأجناس والتزاوج بين الطوائف	لا	نعم	لا	لا
الباعث الديني	نعم	نعم	نعم	نعم

محاولة تحويل السكان الأصليين	لا	نعم	محدود	لا
الندم	لا	نعم	نعم	لا

في كل حالة، على سبيل المثال، ثبّت المجتمع الوافد أقدامه، من خلال الظلم العنيف الصارخ الذي ألحقه بالسكان الأصليين. إن باعث الغزو والفتوحات الواردة في سفر الخروج وفي القصص الكتابية هي أمور غريبة إذ تُقدِّم بني إسرءيل وهم يهربون من العبودية ليمتلكوا أرضًا أخرى. وهي حالة تضع الصِّهْيَوْنِيَّة في سياق مشابه، مع فارق أن المهاجرين الفاتحين لم يفدوا من محيط جائر بل إن العديدين جاءوا من مجتمعات لم تصل إلى حد العبودية.

لا تعرض الأمثلة المعاصرة لأي نظرية متكاملة، كمثل تلك النظرية التي تعزو الاستعمار إلى قاعدة النموذج الكتابي التي يصعب تجنبها. واضح أن الدوافع والأساليب المستخدمة تتباين. وعلى الأخص، ثمة تغيير ملحوظ في الباعث الكتابي والديني في مجمع شبكة الحوافز التي تدفع كل مشروع إلى الأمام. مع ذلك، ومع وجود مثل هذه الفوارق الواضحة، يلحظ المرء أوجه الشبه، فيما يخص نيات المشروع الاستعماري والنظرة العالمية الخفية التي سوغتها.

إن عنصرًا رئيسا في الخطاب الاستعماري هو أن الأوربيين المغامرين مهدوا الطريق للآخرين لاقتحام البراري الوعرة وتمدينها. مثل تلك الخرافات تخفي حقيقة المجد الأوربي الذي حققته على حساب مأساة السكان الأصليين. وفي تسويغها إخضاع السكان الأصليين وإبادتهم، كبتت تلك الخرافات الهواجس الخلقية وطمست الحقائق المحرجة. إن تصوير فرنسيس جننغز الخرافات التي تصف غزو أمريكا الشمالية تناسب موضوع نقاشاتنا، وتوحي بأننا نتعاطى مع خرافة استعمارية مقولبة.

تدّعي خرافة الاستيلاء على الأرض الرئيسة أن أمريكا كانت أرضًا

بكرًا أو مأهولة بشعب يسمى المتوحشين، وكانت تلك المخلوقات المتوحشة تعرف أحيانًا بأنها شياطين وأحيانًا أخرى بأنها وحوش 'على هيئة إنسان' لا يمكنهم نمط وجودهم وتفكيرهم من استيعاب الحضارة وبالتالي عدم إمكانية استيعاب الإنسانية بكاملها، إن تلك الحضارة مطلوبة بإذن من السماء أو الأمر بالتقدم من أجل قهر البرية وجعلها حديقة. إن مخلوقات البراري، غير قادرة على التكيّف مع أية بيئة غير البرية، وقد قاومت الرب أو القدر بعناد وضراوة وبذلك عرضت نفسها للإبادة؛ وتم صقل وتعظيم تلك الحضارة وحاملي لوائها في نضالهم ضد قوى الظلام القارّة في البراري، وذلك كله قدر محتوم (Jennings 1976: 15).

2، 4، 1، 1) اختلاق خرافات استعمارية

المقارنة بين المشروعات الاستعمارية لا يعني التظاهر بمساواتها. مع وجود فوارق في تأثيرات الاستعمار من منطقة إلى أخرى ومن فترة إلى أخرى، فإن المرء يلحظ التماثل في خرافة الفتح والإخضاع، والتي تمّ التعبير عنها، مع وجود تنوّع في موضوعة الأفكار المتكررة، في المشروعات الاستعمارية على نطاق واسع. وتتحلّق العناصر المتماثلة حول فرضية الحق في الفتوحات واستيطان الأرض، نتيجة ترابط الأسباب التالية:

1) حالة الأرض البكر أو، في حالة أرض مسكونة من قبل، بطريقة غير منظمة (خرافة 'الأرض البكر أو البرّية').

2) الشعوب التي ستهزم (مستقبلاً) ستكون في مرتبة دنيا، وسيتمتع المستعمرون بالحق غير القابل للتصرف في مقاومة المعارضة التي تأتي من السكان الأصليين (خرافة 'الدفاع عن النفس').

3) البعثات التي تتولى التنصير أو التحضير.

4) القيام بشرعنة المشروع باللجوء إلى الباعث العقدي الذي لا اعتراض عليه (مثال ذلك 'تمدين' أو تنصير المواطنين المحليين خرافة 'طهارة السلاح').

ومع أن المشروعات الاستعمارية تظاهرت بدوافع حب الغير، استفاد المستعمرون على الدوام من الأذى الذي لحق السكان الأصليين (الشرعية خرافة 'نحن نستحقها'). وكثيرًا ما كان هناك 'خرافات تاريخية' محددة فيما يخص كل خرافة من خرافات الأصول (مثال النزوح الكبير، في حالة جنوب إفريقية).

لقد رأينا في السابق كيف تبدو تلك العناصر في حالات الاستعمار الذي اختبرناه. ولعله من المفيد أن نقدم في أعمدة متوازية مجموعة مختارة لوجهات النظر المقولبة من كل عمود.

1) **خرافة 'الأرض البكر أو البرية'**: يسلم جينينغز بصحة 'خرافة الفتح القياسية' وفحواها أن المنطقة التي ستستعمر كانت 'أيضًا بكرًا أو برية' (1976: 15). وهذا ما يقدم تسويغًا للمستعمرين، غالبًا عن طريق استعادة أحداث الماضي، بضمان حقوق الشعوب في أن تبقى حيث تعيش. فإدخال تحسينات جديدة على هذه الخرافة بأن الأرض كانت مأهولة في الغالب، بقبائل غير مستقرة (البدو أو سكان استراليا الأصليين) وإن حالتهم غير المستقرة جردّتهم من الحقوق التي يتمتع بها من يعمل بالأرض. واستغلت تلك الخرافة في تسويغ إخضاع الإنغليز أمريكا الشمالية[2]، وإخضاع النازية أوربا الشرقية[3]. من هنا برزت سياسة هتلر الخاصة بالمجال الحيوي، وهي مستوحاة من فتح أمريكا الشمالية والاستيلاء على أراضيها. مع أن هتلر أطلق العنان لرغباته وعبّر عنها في خطابه الحماسي البليغ حول المجال الشرقي مع إدراكه التام بأن أوربا الشرقية مكتظة بالسكان. فتضمّن الحل عند هتلر إبادة جزئية وطردًا جزئيًا 'ترحيل السكان' من الشعب السلافي، وحصر الباقين منهم في بلاد محاطة بأراضٍ غريبة متخلّفة (ولسوف نعزلهم في حظائر الخنازير التي تليق بهم) للقيام بخدمة العرق الألماني بصفتهم سكانًا من الأقنان. في هذه الأثناء يعاد إسكان الملايين من العرق الألماني في الشرق، إلى

أن «يتفوق مستوطنونا عدديًا على السكان المحليين». رأى هتلر نفسه على طريق المستعمرين الأوربيين إذ أعطاهم تفوقهم العرقي الحق في الهيمنة (in Finkelstein 1995: 93 –94). ويمكن تتبع العناصر المتماثلة فيما يتعلق بالإخضاع البرتغالي الإسباني لأمريكا اللاتينية والإخضاع الأفريقاني لجنوب إفريقية والإخضاع الصهيوني لفلسطين. فالادعاء بأن الأرض كانت 'خالية' هو جزء مكمل لخرافة الاستعمار. وعندما بدا أنه من السخف الادعاء بأنها كانت خالية، بات واضحًا أن سكانها كانوا إلى حد بعيد من فئة متدنية:

أمريكا اللاتينية	جنوب إفريقية	فلسطين
في حالة النهب الإسباني والبرتغالي في القرون الوسطى لأمريكا اللاتينية لم يكن ثمة ادعاء بأن المنطقة كانت غير مأهولة بالسكان.	الرواية التقليدية عن أصول سكان جنوب إفريقية من السود: بدأ السود في الاستقرار في الجزء الشمالي من البلد في الوقت ذاته الذي بدأ فيه أول البيض الاستيطان في الطرف الجنوبي من البلد خلال القرن السابع عشر ولم تكن مستوطنات السود في جنوب إفريقية دائمة أو هادفة في نظر الغربيين. فحالما تستنفد خصوبة الأرض المزروعة ينتقلون منها إلى أرض تربتها بكر.	'أرض بلا شعب إلى شعب بلا أرض'. 'ما من شعب عربي يعيش في حالة اندماج تام بالبلد، ينتفع بمواردها ويدمغها بطابع مميز: هنالك في أحسن الأحوال تخييم' (Zangwill 1920: 104). «لأرض قفر خالية من أية مهنة أو عمل ومن أية روح حيث كان السكان غرباء وأجانب، وكانوا وحوشًا ضارية تمامًا كما هي أرضهم، وبائسين في ظل الحكم العربي» (Shapira 1992: 53, 214). ثمة «دليل وافر» على أن فلسطين كانت «غير مأهولة بالسكان» عشية الاستعمار الصهيوني الحديث (Peters 1984: 170)[4].

2) **خرافة التفوق العنصري**: العنصرية مفهوم قائم على فرضية عدم المساواة جسديًا ونفسيًا بين الأجناس، تمكن المرء بأن يميز 'الأرستقراطي' من 'الرعاع'. استخدمت حجة في الاستغلال البشع، وفي بعض الأحيان في تصفية السكان الأصليين في عدة مناطق خاضعة للاستعمار. المواطنون المحليون عدّوا بلا استثناء من مرتبة أدنى:

أمريكا اللاتينية

كان الهنادرة في مرحلة ما قبل المسيحية 'يذهبون إلى كل مكان يشنون الحروب ويهاجمون الناس ويقتلونهم لكي يقدموا قلوبهم ودماءهم قرابين للشياطين. وهو ما عاناه كثير من الأبرياء' (Fray Pedro de Gantin, in Lockhart and Otte 1976: 213–14).

'عاش السكان الأوائل الأصليون في إسبانيا الجديدة وحوشًا فلم يزرعوا الأرض ولم يفلحوها قط' (Fray Pedro de Gantin, in Lockhart and Otte 1976: 220–21).

جنوب إفريقية

طابقت الكتب المدرسية الأفريقانية بين ثلاثة أجناس رئيسة في مرحلة ما قبل استعمار جنوب إفريقية: رجال الغابة وهم متوحشون حقيقيون وكانوا الجنس الأقدم في المنطقة، الهوتنتوت الذين جاؤوا من الشمال وكانوا أرقى قليلاً، و'الكفير' وهم برابرة، بل بالأحرى متوحشون وأصلهم من آسيا، و'هاجروا' جنوبًا في مرات سابقة منذ فترة غير بعيدة نسبيًا (Thompson 1985: 96–97).

فلسطين

شبّه رئيس الوزراء الإسرائيلي بيغن الفلسطينيين بأنهم 'حيوانات بقائمتين' وقارن خليفته إسحق شامير الفلسطينيين بـ'ذبابة' وبـ'الجندب' وأعلن أنهم 'غزاة وغرباء متوحشون قساة موجودون في أرض إسرءيل' (Neff 1993: 13).

أمريكا اللاتينية

’ولأنه من الطبيعي أن يسود الرجال الإنسانيون العقلاء على فهم غير ذلك، وهذا يستتبع أن يكون من حق الإسبان أن يحكموا بالمطلق برابرة العالم الجديد، والذين هم من حيث الذكاء والعقل والفضيلة أدنى مرتبة من الإسبان كالطفل مقارنة بالراشد وكالنساء مقارنة بالرجال. فالأجناس البربرية متوحشة وقاسية القلب مقارنة بالجنس الإسباني الذي يتمتع برحمة واسعة‘ .

جنوب إفريقية

وكان الخوسا شعبًا من جنس من المخلوقات المخيفة، الذين كانوا مدمرين لكل شيء دون سبب أو استفزاز. وكانوا أعداء حقودين ضد رعايا جلالتها المسيحيين، وقد فقدوا كل التماس بالرحمة أو الاعتبار وعليه لابد من إبادتهم (William Cornwallis in Harris Thompson 1985: 88).

فلسطين

قـــال ونستـــون تشرشل، في معرض دفاعه عن حق اليهود في فلسطين: «لا أوافق على أن لكلب المعلف، الحق النهائي في المذود، مع أنه ربما بقي فيه لمدة طويلة من الزمن.. أنا لا أعترف بأن ظلمًا فاحشًا وقع على الهنادرة في أمريكا وأنا لا أعترف بأن ظلمًا أحاق بهذه الشعوب تمشيًا مع الحقيقة القائلة إن الجنس الأقوى والجنس ذا المرتبة الأعلى أو على الأصح، الجنس الأكثر حكمة على الصعيد العالمي جاء إلى المنطقة وأخذ مكانهم» (Ponting 1994: 254).

أمريكا اللاتينية	جنوب إفريقية	فلسطين
’إنهم يأكلون لحوم البشر على البر. إنهم يمارسون اللواط أكثر من أي أمة أخرى.. إنهم أغبياء وحمقى.. إنهم قساة غير قادرين على التعلم.. إنهم يأكلون البراغيث والعناكب والديدان نيئة.. كلما تقدموا بالسن أصبحوا أسوأ أصبحوا أشبه بوحوش حقيقية‘ (Ortiz, in Todorov Tom?s 1984: 150–51).	وفقًا لجيمس برايس (James Bryce) السفير البريطاني السابق في واشنطن، لم يقتصر عدم التقدم على الشعوب السوداء بل أن الأفريقان أنفسهم كانوا ضحايا نظرية الانحطاط: بعد انقطاع عن أوربا طوال مئتي عام أصبحوا متخلفين (Thompson 1985: 94).	’لم تكن فلسطين محتلة من قبل العرب إلى حد بعيد بل معتدى عليها من قبلهم. فهم قبائل رحّل لم تخلق في فلسطين أية قيم مادية أو روحية، لن ندع العرب يقفون في وجه إعادة بناء قطعة تاريخية قيمة، وكتعويض عاطفي لجنس الحواريين الموثوق جدًا’ (Zangwill 1920: 92–93).

3) رؤية إدخال الحضارة أو التنصير :

أمريكا اللاتينية	جنوب إفريقية	فلسطين
ففي حين كان حافز البرتغاليين والإسبان الأساس الجشع والنهم والطموح الذي لم يشاهد له نظير في العالم (Las Casas, in Dussel 1990: 41) كان الحافز اللاهوتي المزعوم هو تحقيق «عالم مسيحي مثالي». كان لزامًا تحضير العالم الجديد وتنصيره.	أخذ وكلاء الحضارة والتنصير من أبطال الفورتركرز(voortrekkers) على عاتقهم إنجاز المهمة النبيلة في التدجين وجلب الحضارة إلى المواطنين المحليين.	«علينا هناك ’في فلسطي‘ أن نقيم سورًا أوربيًا في وجه آسيا، ومخفرًا للحضارة مناوئًا للبربرية» (Herzl 1896: 96).

فالإسبان المتحضرون سيجلبون الخير والنفع إلى البرابرة، الذين يستحقون بصعوبة متناهية اسم كائنات بشرية، بتحويلهم من كسالى وشهوانيين شبقين ليصبحوا صادقين وجديرين بالاحترام. لذلك لا بد من إنقاذهم من كونهم كفارًا ملحدين ومستعبدين للشياطين ليصبحوا مسيحيين يعبدون الله الحقيقي (Sepúlveda).

«إن مركزًا يهوديًا قوميًا سيكون مفيدًا للعالم، ومفيدًا لليهود ومفيدًا للإمبراطورية البريطانية. وعلينا أيضًا أن نفكر بأنه سيكون مفيدًا للعرب الذين يقطنون في فلسطين، ولدينا النية أن يكون مفيدًا لهم، ولن يكونوا متضررين أو مقتلعين من البلد الذي يقيمون فيه أو محرومين من نصيبهم في مختلف المجالات التي تؤدي إلى التقدم والرخاء» Winston Churchel, in Palestine, March 1921, in Ingrams (1972: 119).

4) خرافة الشرعية: التفويض الدين

أمريكا اللاتينية

جلالتكم.. ارتأى أن من المناسب إرسالي، أنا كريستوافر كلمبس، إلى المناطق التي يقال عنها إنها أجزاء من الجزر الهندية لكي أرى ما هي الطريقة التي ستتبع لتحويلهم إلى عقيدتنا المقدسة (in Las Casas 1989-94: XIV, 41).

جنوب إفريقية

ومع وجود نشاطات تبشيرية، كان الاهتمام الأكبر للمجتمع الأفريقاني منصبًا على الحفاظ على وضعهم المتحضر المعزول بدلاً من الاهتمام ب 'تنصير' المواطنين المَحليين.

فلسطين

«إن أي شخص يشكك في حق إسرائيل في أرض كنعان، إنما هو في الواقع يعارض الرب وعهده المقدس الذي قطعه مع الآباء الأولين الذين ورد ذكرهم في التوراة. وإنه يكافح ضد كلمات ووعود الله المقدسة والمحرمة، التي حلف بأن يحفظها» (Schlink 1991: 22).

«كانت مهمتي ولا تزال أن أعلّمهم العقيدة المسيحية بشكل عام، وأن أنقلها لهم بلغتهم الأم وأن أقوم بجولات ساعيًا وراء تدمير أوثانهم وتماثيلهم» (Fray Pedro de Gantin, in Lockhart and Otte 1976: 213-14).

«حان الوقت للإنجيليين أن يؤكدوا إيمانهم بنبوءة (الكتاب) وفي حق إسرءيل بالأرض المقدسة» ('Evangelicals' 'Concern for Israel', Paid Advertisment, Christian Science Monitor, 3 November 1977).

2، 4، 1، 2) الإرث

فلسطين	جنوب إفريقية	أمريكا اللاتينية
إهانة السكان الأصليين. خلقت (714000) لاجىء في عام (1948 م) و(300000) نازح في حرب (1967 م)..	إهانة ثقافات المواطنين المحليين ودياناتهم. سجّل في جنوب إفريقية الرقم الأعلى لأي بلد في العالم في عدم المساواة، وأن ثلثي السكان السود يعيشون تحت مستوى الحد الأدنى للمعيشة المقرر، وأن تسعة ملايين مواطن من المعدمين تمامًا.	«إهانة ثقافات وديانات المواطنين المحليين. (أ) الإفناء من خلال الاحتلال.. أمراض أوربية.. استغلال متزايد.. التسبب في إبادة أكثر من خمسة وسبعين مليونًا.
سلب الأراضي العربية.		(ب) اغتصاب أراضينا بالعنف.
استغلال اقتصادي.		تفتت منظماتنا الاجتماعية السياسية والثقافية.
تبعية سياسية.		الإخضاع المعتقدي والديني» (Ecumenical Consultation in Beozzo 1990: 79).

2، 4، 1، 3) الفصل العنصري

أمريكا اللاتينية	جنوب إفريقية	فلسطين
التزويد المستمر بالأيدي العاملة المطواع والرخيصة مسألة ذات أهمية. والوسيلة الأشد وقعًا كانت حشد السكان الهنادِرة في تجمعات سكنية أو في البرازيل في قرى تدعى ألدياس (Aldeias). كان هذا الإجراء في ظاهره لتسهيل عملية التنصير، لكن الهدف منه في الواقع ضمان استيلاء البيض على أراضيهم. وتم حصر السكان الأصليين في محميّات، ومورس ضدهم التمييز في التربية والثقافة والصحة والإسكان واستغلوا بكل الوسائل المتاحة (Richard 1990a: 64-65)	نصَّ قانون المواطنين المحليين لعام (1923 م) على وجوب فصل 'المواقع' المدنية الإفريقية عن مدن البيض. مكّن الفصل العنصري المدن من تشغيل العمال السود، دون وجودهم في أعداد كبيرة تقلق راحة سيطرة البيض، وقد تم التأسيس لذلك رسميًا في قوانين الفصل العنصري. ووفقًا لشروط القانون، يحتفظ السكان الأفارقة بـ(3.7٪) من الأرض.مع أن نسبة السكان الأصليين تشكل (67٪) من مجموع السكان. وبقوا لفترة محصورين في محميات، إلى أن تدعو الحاجة لهم في أي وقت كأيد عاملة رخيصة، وانتشرت التجمعات العنصرية المفصولة في مناطق البيض (Kimmerling 1983: 6n)	الفصل العنصري يعني 'الفصل' أو 'العزل' وهي في العبرية ‹هفرده› ويستخدم هذا المصطلح في إسرائيل لتعريف 'عملية السلام'. تمارس إسرائيل التمييز العرقي والديني في مجالات الفصل في الإقامة وفي فرص العمل والحقوق السياسية. يعطي اتفاق أوسلو (2) السلطة الوطنية الفلسطينية إشراف فعلي على (4٪) من الأرض، ومسؤولية إدارية محدودة على (98٪) من السكان الفلسطينيين في الضفة الغربية. أما الحركة والتنقل بين المناطق الواقعة تحت سلطة الحكم الذاتي فمقيدة من طرف السلطات الإسرائيلية، لاحظ أيضًا كيف أن إغلاق القدس في وجه سكان الضفة الغربية وسكان غزة منذ آذار (1993 م) أدى إلى اختناق اقتصادي وحرمان اجتماعي.

«إنكم جميعًا ترتكبون الخطايا الفاحشة، وتعيشون وتموتون فيها، بسبب الجور والظلم والقساوة التي تمارسونها ضد الشعوب البريئة، قولوا بأي حق وعدل تمارسون على هؤلاء الهنادِرة مثل هذه القساوة وفظاعة العبودية. وبأية سلطة قمتم بشن مثل تلك الحروب البغيضة على تلك الشعوب التي كانت تعيش على أرضها بسلام ووئام، وقمتم بتصفية مثل هذه الأعداد الكبيرة منهم عن طريق القتل والذبح وذلك سعيًا وراء الحصول على الذهب في كل يوم» (Antún de Montesinos)'

«إن وجود الأجناس الملونة يقدم فوائد جمّة، إذ بها يتم تأمين العمل الرخيص، ويصبح بالمقدور الحصول على إمدادات زراعية باستمرار، لكن جنوب إفريقية، مع أن سكانها يتحدرون أساسًا من سلالات لأعراق قبلية أقوياء البنية، وقد كانوا هاجروا من الجزء الشمالي للقارة، هي الآن وبصورة واضحة بلد البيض، حيث تتوافر المساكن لملايين السكان المتدفقين من أوربا (Alexander Wilmot in Thompson 1993).

قبل الانتفاضة وصل عدد أبناء غزة الذين يعبرون نقطة تفتيش (إيريتس) يوميًا للعمل في إسرائيل إلى (100000) عامل.

بعد حرب الخليج، هبط العدد إلى حوالي (56000) ثم هبط العدد بشكل متقطع إلى حوالي (13000) في آذار (1996 م). وعلاوة على ذلك، وصل عدد أيام الإغلاق منذ قيام السلطة الوطنية في أيار (1994 م) وحتى آذار (1996 م) إلى حوالي (300) يوم.

حتى وإن كان شكل ترتيب الأعمدة يفتقر إلى أناقة أكاديمية محددة، إلا أنها تقدم الإشكالية الخلقية بطريقة المقارنة اللافتة للنظر. دون التظاهر بأن «المقارنات» تدل على التكافؤ، إذ ثمة تماثل كبير في المواقف الأساسية العميقة، وفي تقنيات محددة للاستعمار.

2، 4، 2) خرافات الصِّهْيَوْنِيَّة

مع أن الصِّهْيَوْنِيَّة تشترك كثيرًا مع أشكال الاستعمار الأخرى التي ناقشناها، إلاّ أن بعض السمات الخاصة تعطيها موقعًا فريدًا في الخطاب. ومع أن الاستعمار القومي أصبح منذ مدة طويلة زيًا غير دارج عند المثقفين

الغربيين اللبراليين، ومحط ازدراء في وسط علماء اللاهوت المسيحيين، بقي دعم الصِّهْيَوْنِيَّة، حتى وقت قريب على الأقل، واسع الانتشار. وتستند في مطالبها إلى مزيج من الحق الإلهي والمطلب التاريخي الفريد والحاجة الملحّة. ويشتمل تسويغ وجود دولة يهودية على اللجوء إلى التفويض التوراتي و إلى الحق التاريخي، والى الحنين المتواصل لمن هم في الشتات والى قرار الأمم المتحدة وإلى حقيقة الانتصار العسكري، وإلى الإقامة اليهودية المتواصلة في الأرض، وهكذا دواليك. حيث أن القيمة النسبية المرتبطة بكل عنصر شرعي تغيرت في مراحل مختلفة وفي وسط مجموعات مختلفة، فمن السذاجة بمكان أن نبني شرعية مركبة عن طريق مزج المكوّنات المتباينة، وإحالتها إلى قالب تكون قد أدرجت فيه هويتها الفريدة وتصبح النسبية غير متمايزة.

ويزعم كثير من اليهود وجود صلة اشتقاقية فريدة بين النموذج الكتابي للفتوحات والاستعمار الصهيوني الاستيطاني في هذه الأيام. وإذا كان بمقدور الأشكال الأخرى من الاستعمار اللجوء إلى الشرعية المزعومة المستمدة من التفويض التوراتي، فإن الادعاء اليهودي لا يشقّ له غبار. وفي حالة الاستعمار، تلجأ الصِّهْيَوْنِيَّة إلى رابط تاريخي بين السكان المستوطنين والأرض التي ستستوطن: لكل اليهود حق تاريخي في الأرض، وبفضل السكن المتواصل هناك من قبل بني إسرءيل/اليهود، حتى في الأوقات التي كان فيها عدد السكان اليهود في المنطقة ضئيلاً جدًا.

2، 4، 3) الخرافات التأسيسية لدولة إسرائيل

بعد عام (1948 م) تم تلفيق تاريخ الأحداث التي وقعت بعناية فائقة في خرافات التأسيس، ومن ضمنها 'هجرة العرب الطوعية' و'تحويل الصحراء إلى حدائق غنّاء' وكونها 'الديموقراطية الوحيدة في الشرق الأوسط'.. إلخ. وبعد قيام دولة إسرائيل، بدأ الصهاينة إعادة كتابة تاريخ الفلسطينيين بطريقة

منهجية منظمة مضفين الشرعية اليهودية وداحضين مطالب العرب بالأرض: [5] كانت الأرض خالية حقًا طوال ألف وثمانيمئة عام، منذ تم طرد اليهود منها، وفقد العرب أي حق في الأرض بسبب إهمالهم إياها حيث أصبحت أرضًا قاحلة، وقد استردها المستوطنون اليهود الآن، وهلّم جرا. فادعى بن غوريون عشية الاستعمار الصهيوني أن فلسطين كانت في «حالة فعلية من الفوضى بدائية ومهملة ومهجورة». والاستيطان اليهودي «أعاد الحيوية» للأرض. والسكان العرب الأصليون أضحوا «مشكلة العرب» (Ben-Gurion 1971: xx, 25, 47).

نجحت واحدة من أكثر الحملات الدعائية في الزمن المعاصر إخفاءً لحقيقة أنه نتج عن قيام إسرائيل طرد شعب أخر وتشتيته. وحسب بني موريس فإن التاريخ الصهيوني الرسمي الملّفق لإسرائيل يدّعي:

1) أن ولادة الصِّهْيَوْنِيَّة نتيجة حتمية للضغوطات على الأميين واضطهادهم، وقدمت على الأقل حلاً جزئيًا للمسألة اليهودية في أورُبا.

2) لم يضمر الصهاينة شرًا لعرب فلسطين. والاستيطان الصهيوني بمحاذاة العرب لا يستوجب، من وجهة نظر اليهود، قيام صدامات أو ترحيلاً للسكان.

3) مهما يكن من أمر، ولدت إسرائيل في محيط مفترس لا يرحم. باءت جهود الصِّهْيَوْنِيَّة في التسوية والمصالحة مع العرب باءت بالإخفاق، الفلسطينيون والدول العربية المجاورة، بأنانيتها وحقارتها هاجمت المستوطنين في عام (1947-1948 م) بهدف القضاء على الدولة اليهودية في المهد.

4) كان العرب أقوى بكثير من المستوطنين سياسيًا وعسكريًا، وقد ساعدهم البريطانيون، ومع ذلك خسروا الحرب.

5) خلال الحرب، دعا الزعماء العرب الفلسطينيين العرب وأمروهم، ومن أجل تسهيل غزو الجيوش العربية، أن يتركوا منازلهم وهو ما سيعّرض الدولة اليهودية

لاتهامات الطرد ويفتح الطريق أمام الجيوش العربية. وبهذا ولدت مشكلة اللاجئتين الفلسطينيين (Morris 1990).

لربما أُضيفَ أن التاريخ الملفق يستدعي أن تكون الأرض خالية (من سكان مهمّين) ومهملة إلى حد كبير، وأن العمل اليهودي استصلحها، وجعل الصحراء تزهر، ولن يلحق بها أي ضرر، وينتفع بها المواطنون المحليون فعلا، وإن الصهاينة تصرفوا وحيدين، دون مساعدة من القوى الإمبريالية المستفيدة وإن الأعمال البغيضة التي وقعت في عامي (1947-48 م) كانت نتيجة ظروف الحرب الضاغطة، وأن كل الحروب والغزوات والأعمال التي ارتكبت بحق الفلسطينيين كانت محض دفاعية، وهلم جرا.

إن تعليم التاريخ الملفق للأطفال الإسرائيليين بصورة ثابتة، كوّن عقول اليهود الإسرائيليين ويهود الشتات، وقولب مفاهيم حكومات عدد من الجماعات الدولية. ومضى بعض من الوقت ليصار إلى تحدّي تلك الخرافات التأسيسية. فقد لحظ سمحا فلابان (Simha Flapan) وجود سبع خرافات تأسيسية اتحدت بعضها مع بعض لإخفاء حقائق التاريخ المسلم بها (1987 م). وبيّن آفي شليم كيف أن الهدف الحقيقي للصهيونية كان إقامة دولة يهودية على فلسطين بأكملها، وأن القبول بالتقسيمٍ في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين وكما في عام (1947 م) كان تكتيكا وليس تمييعًا للحلم الصهيوني: «وأنا لا أعد دولة على جزءٍ من فلسطين هدفًا نهائيًا للصهيونية» بل وسيلة تؤدي إلى تحقيق ذلك الهدف (Ben-Gurion 1938, in Teveth 1985: 188) وهي عاطفة أوضحها في عدد من التصريحات (see Morris 1988: 24; Shlaim 1988: 17). من المهم إعادة النظر في الخرافة القومية.

2، 4، 3، 1) المواقف تجاه السكان الأصليين

إن إصرار مؤتمر بال في عام (1897 م) عندما كان (95٪) من سكان

فلسطين عربًا و(99٪) من الأرض مملوكة للعرب (Khalidi 1992: 17) على إنشاء دولة لليهود في فلسطين، دون الأخذ بعين الاعتبار السكان الأصليين، قد سجل بداية مأساة الفلسطينيين. وكانت سمة الفترة وأهداف المستعمرين قد طغت على كل اعتبار: فقد تجاهلت دولة اليهود لهرتسل احتياجات وحقوق الشعب الأصلي وتواصل كثير من الحديث الصهيوني العام وكأن فلسطين أراض خالية (terra nullius) أو أنها أرض تحت التصرف الحر للمجتمع الدولي. لقد اقترح فعلاً، بأن المشروع سيكون مكافأة لكل فرد، بما فيها الدول المحيطة. لكن حتى في وقت مبكر جدًا يعود إلى تشرين الثاني/ نوفمبر من عام (1882 م) وجد تصور لدى بعض اليهود، على الأقل، بإمكانية قيام كفاح مسلح. وكتب أحد أعضاء المستوطنين من فلسطين:

> إن الأهداف النهائية هي الاستيلاء على الممتلكات في فلسطين في الوقت المناسب وعودة اليهود والحصول على الاستقلال السياسي وسيكون من الضروري تعليم الشباب وأجيال المستقبل على استخدام السلاح وسيعلن اليهود، والسلاح في أيديهم إذا اقتضت الضرورة، بأنهم أسياد أرض الأجداد التاريخية (Lehn 1988: 10).

وفي سلسلة مقالات ورسائل له، قدم الكاتب الأوكرايني، (آشر زفي غِنزبرغ / أحاد هَـعام 1927-1856 م) وكان حاضرًا في المؤتمر الصهيوني الأول، لكن أمله خاب من البرنامج الصهيوني الذي سعى جاهدًا لإنقاذ الجسد اليهودي وليس روحه (Simon 1962) ساق حججًا قال فيها: إنه ليس واقعيًا وليس معبرًا عن الأمانة فيما يخص زعماء الصِّهْيَوْنِيَّة أن يتخيلوا قيام دولة يهودية. بدلاً من ذلك، يجب أن يسعوا وراء استيطان يهودي في فلسطين، ولن يتحقق ذلك دون وجود علاقات متجانسة مع السكان الأصليين، لكنه سيخدم الاحتياجات الثقافية والروحية والقومية لكل اليهود في كل مكان. وفي مقال له نشر في عام (1891 م) بعنوان ([الحقيقة

من أرض إسرءيل] Emet meeretz–Yisrael) بعد أن مكث في فلسطين طوال ثلاثة أشهر، أشار إلى العقبات التي تعترض سبيل الاستعمار اليهودي على نطاق واسع بأنها: قطع الأرض الواسعة غير المحروثة والتي يتعذر الحصول عليها بل الأراضي الصالحة للزراعة أيضًا ومواقف العثمانيين الذين عارضوا الهجرة الواسعة إلى فلسطين. وأكد أن السكان الأصليين من العرب لم يظهروا أي ميل للرحيل. وكتب في تشرين الثاني من عام (1913 م) رسالة إلى مستوطن في فلسطين جاء فيها:

> أنا لا أطيق فكرة أن لنا أخوة قادرين من الناحية الخلقية على التصرف بمثل هذه الطريقة مع بشر من شعب آخر، وقد خطرت في بالي وعن غير قصد فكرة مفادها: إذا كان الوضع الحالي على هذا المنوال، فما عسى أن تكون علاقتنا مع الآخرين، إذا ما حققنا في نهاية المطاف السلطة في فلسطين؟ وإذا كان هذا هو المسيح: فأنا لا أرغب في رؤية مجيئه (Ahad Ha'am in Lehn 1988: 13).

يلحظ المرء الازدواجية لدى هرتسل التي ستصبح السمة البارزة في الخطاب الصهيوني منتجة «شهرة ليست غير جديرة في العالم، هي عادة الكذب المزمن» (Sykes 1965: 26) فيما يتعلق بكل من أهداف الصِّهْيَوْنِيَّة الحقيقية وكذلك تحريف ما جرى عند تطبيقها كما سنرى. بعد موت هرتسل في عام (1904 م) احتفظت الحركة الصِّهْيَوْنِيَّة بيومياته الخاصة به وبقيت حتى عام (1960 م) حين نشرت ترجمات لها بالإنغليزية. وأبقت النصوص المترجمة الأولى على خططه طي الكتمان (12 حزيران عام (1895 م) القاضية: «بمحاولة تشجيع السكان المعدمين على النفاذ عبر الحدود.. إلخ » (Herzl 1960, 1: 88). ومع ذلك، أعلن في رسالة مؤرخة في التاسع عشر من آذار عام (1899م) موجهة إلى عربي مقدسي يشعر بالقلق: «لكن من سيفكر في إبعادهم [سكان فلسطين من غير اليهود؟] سوف ننمي ثرواتهم الشخصية وسنزيد من رفاهيتهم عندما

نجيء بثرواتنا الخاصة» (in Childers 1987: 167).

اعترف هرتسل، على مضض، بضرورة استخدام السكان المحليين في الأعمال، خاصة عندما داهمت الحمّى العمال اليهود، وهو المصير الذي تمنى أن يحمي الصهاينة منه.

إن الدولة اليهودية العلمانية المعاصرة في رواية هرتسل ([الدولة القديمة الجديدة/ Altneuland) الصادرة في عام (1902 م) هي ملاذ للروح المتسامحة ونعمة للمواطنين المحليين. وبحسب الزائر المسيحي، السيد كينغزكورث (Kingscourt) الذي سأل: «ألا تنظرون إلى اليهود كدخلاء؟» رد عليه الفلسطيني رشيد بك: لقد جلب لنا اليهود الثراء، فلماذا نتوعدهم بالغضب. إنهم يعيشون بيننا كأخوة لنا. لماذا لا نحبهم؟ لكن في عام (1902 م) ذاته، كان ازدراء هرتسل العام للمواطنين المحليين واضحًا من خلال رده على اعتراض تشمبرلِن بأن بريطانيا لن تدعم الاقتراح الصهيوني بقيام شراكة إنكليزية صهيونية مشتركة، لأنها ستكون ضد إرادة سكان قبرص الأصليين (Herzl's Diary of 23 October 1902). ونقرأ في تدوين مبكر لليوم ذاته: «في السياسة، ليس كل ما يعرف يقال علانية، باستثناء النتائج التي يمكن لها أن تخدم النقاش».

وبطريقة مماثلة، عندما كان بن غورين ويوسف فايتس وزعماء صهاينة آخرون يناقشون مسألة الترحيل (الترانسفير) كانوا يعبرون في الغالب عن آرائهم في دوائر صهيونية مغلقة، ويشطبون تلك الإشارات الواردة في البروتوكولات المنشودة:

> «كان بن غورين يخطب خلف الأبواب المغلقة للمؤتمر الصهيوني في عام (1937 م) عن فضيلة ترحيل عرب فلسطين. أما في النص المطبوع من خطابة فقد أسهب بكل رصانة حول إقامة قانون واحد

> للغريب وللمواطن في نظام عادل قائم على الحب الأخوي والمساواة الحقيقية ليكون نموذجًا ساطعًا يحتذى في العالم في كيفية معاملة الأقليات (Benny Morris, 'How the Zionist Documents Were Doctored', Ha'aretz, 4 February 1994: see also Morris 1995).

ويعترف شبطاي تفيث كاتب سيرة بن غوريون بتمييز اعتراضات بن غوريون العامة من طموحاته الخاصة:

> إن مقارنة متأنية لمواقف بن غوريون العامة والخاصة تؤدي لا محالة إلى خلاصة أن إنكار هذا الصراع لمدة عشرين سنة كان تكتيكًا محسوبًا، وأنه ولد من الوقائعية الذرائعية وليس من الإيمان الأصيل بالفكرة التي تقول بإمكانية أن يسِّوي اليهود والعرب خلافاتهم، هو تكتيك متأخر. وما إن زادت قوة اليشوف حتى تخلّى بن غوريون عنه. إن هذا الإيمان في حل قائم على التسوية كان أيضًا تكتيكًا، صمم وخطط لكسب الدعم البريطاني المتواصل للصهيونية (Teveth 1985: 198–99).

فضلاً عن ذلك، وكما يبين (لِهْن/ Lehn) بشكل مقنع، ومع ادعاءات الصندوق القومي اليهودي، بأنه لم يجر إخلاء العرب أو إلحاق الضرر بهم بسبب شراء اليهود الأرض، أصر الصندوق القومي اليهودي بضرورة إخلاء بائعي الأرض المستأجرينِ العرب العاملين فيها والتي رغب الصندوق القومي اليهودي في شرائها، شرطًا من شروط البيع» (Lehn 1988: 55 –57). لقد عّلم زعماء صهاينة المستقبل، أبناءهم في قاعة ألعاب (الجيمنزيوم) في هرتسليا بفلسطين، ولقنوا الشباب بأن يحفظوا عن ظهر قلب أن: «أرض الآباء يجب أن تصبح لنا» (Menuhin 1969: 52).

2، 4، 3، 2) خرافة عدم الطرد

تسبب ميلاد الدولة اليهودية بطرد حوالي ثلاثة أرباع مليون فلسطيني عربي، سواء أقر الصهاينة بأن ذلك كان مقصودًا أم لا. وتم كشف خرافة النيات الحسنة والسلمية للصهيونية على نحو شامل من خلال دراسة مصالحة في عام (1992 م) تظهر أن ترحيل السكان العرب كان مدعومًا من جميع أولئك الذين يدينون بالعقيدة الصِّهْيَوْنِيَّة منذ البداية و إن يكن سرًا (see also Morris 1995). إضافة إلى ذلك، فالفصل بين ما حدث فعلاً وما كشفته السجلات الرسمية الإسرائيلية كان لافتًا للنظر. فالكتيب الرسمي الصادر عن الحكومة الإسرائيلية الذي نشر في عام (1953 م) عن مسألة اللاجئين، قال: إنه تم إغراء الفلسطينيين العرب أو تحريضهم على الهرب من خلال تعليمات سريعة أذاعها رئيس الهيئة العربية العليا (المفتي) ودول الطوق العربية. وأصبحت الحملة مقياسًا مكونًا لخرافة الأصول الإسرائيلية، برغم غياب دليل يثبت ذلك، ووجود برهان وافر على تبديدها.

حتى فرع المخابرات في جيش الدفاع الإسرائيلي، في تقريره «هجرة عرب فلسطين في الفترة الواقعة بين (1/ 12/ 1947 و1/ 6/ 1948 م)» يلقي بمسؤولية هرب (27٪) من اللاجئين الفلسطينيين حوالي (391000) نسمة في خلال تلك الفترة الحرجة على القوة العسكرية الإسرائيلية. ومع أن التقرير لم يأت على ذكر الإذاعات العربية التي تشجع خروج العرب المؤقت، إلاّ أن التقرير شدد على أن خروج الفلسطينيين يعارض رغبات الهيئة العربية العليا والدول العربية المجاورة: «لقد شجعت الإذاعات العربية السكان أن يبقوا في أماكنهم، وأصدرت تهديدات لدرء خطر الخروج» (Hitchens 1988: 75). وتتكرر الخرافة حتى يومنا هذا مع أن إرسكين تشايلدرز (Erskin Childers) كان في عام (1958 م) كشف في (The Spectator 12.05.1961)

أنه خلال كونه ضيفًا على وزارة الخارجية الإسرائيلية، طلب الاطلاع على دليل أساس للتهمة القائلة: إن القيادة العربية حثت الفلسطينيين على الهرب. ومع الادعاءات بوجود «أكداس هائلة من الأدلة» و«قدر وافر من الأدلة» لم يقدم، مع كل الوعود، أي دليل في ذلك الوقت أو فيما بعد.

والدليل الذي عادة ما قُدم يفصح عن يأس. فالزعم بوجود «إعلان البيان عبر الأثير» أذاعته الهيئة العربية العليا تدعو فيه العرب للهرب على إثر "حادثة" دير ياسين شق طريقه عبر مراسل مقيم في قبرص، الذي استند إلى مصدر إسرائيلي غير مؤيِّد. والزعم القائل: إن مطران أبرشية الروم الكاثوليك في الجليل حثّ رعيتّه على الرحيل قد نفاه المطران نفسه بشكل قاطع. لذا قرّر تشايلدرز أن يتحقق ماديًا من الإدعاء عبر (هيئة الإذاعة البريطانية) التي رصدت جميع نشرات أخبار الشرق الأوسط عام (1948 م) وعبر وحدة رصد أمريكية موثقة، فوجد أنه:

> ليس ثمة أمر واحد أو مناشدة أو اقتراح في عام (1948 م) يدعو إلى مغادرة فلسطين من أية محطة إذاعة عربية، في داخل فلسطين أو خارجها. بل كان هنالك تسجيل مكرر لنداءات عربية، حتى لأوامر قاطعة، تدعو المدنيين الفلسطينيين أن يبقوا في أماكنهم (in Hitchens 1988: 77).

وأكثر من ذلك، ثمة وفرة من الأدلة على وجود «سجلات رعب وحملات نفسية منظمة من قبل اليشوف (المستوطنين) لإخلاء المناطق العربية (Childers 1987: 183– 202).

سعى إسحق رابين، الذي ترأس بعضًا من حملات الإبعاد القاسية خلال حرب عام (1948 م) إلى الإبقاء على خرافة أن طرد الفلسطينيين جاء بناء على دعوة مزعومة من الحاج أمين الحسيني طلب فيها من العرب أن يغادروا

نظرًا لغزو الدول العربية المرتقب قريبًا (Finkelstein 1995: 195 n. 55). وأصدر قائد العمليات المقدم رابين، في الثاني عشر من تموز عام (1948 م) بعد ذبح أكثر من (250) عربيًا في اللد، أمرًا: « بطرد سكان اللد بسرعة دون مراعاة السن.. وعلى يفتاح (مركز اللواء) أن يقرر الأسلوب»[6]. ويستذكر أحد المشاركين في (مسيرة الموت) من اللد «لن أنسى ثلاثة أيام مليئة بالرعب في تموز من عام (1948 م). إن الألم يلفح ذاكرتي، ولا أستطيع أن أخلّص نفسي منها مهما حاولت ذلك» (Rantisi 1990: 23). مع ذلك أصر المؤرخون خلال الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، أن السكان قد انتهكوا شروط الاستسلام « وكانوا سعداء من الفرصة التي منحت لهم بالمغاردة » (Morris 1990a: 2-3). ومع أن اعتراف رابين نفسه بأن ما حدث في اللد والرملة كان «ترحيلاً» شطبته رقابة الحكومة الإسرائيلية من نصه، فقد كان ذلك مدعاة لحرجه بعدما نشرت صحيفة (نيويورك تايمز / New York Times) لاحقًا المقطع المسيء (October 1979, Kidron 1988: 23 90-94).

خصص شابيرا أقل من صفحتين لِ'ترحيل السكان' وهو يسوغه على أساس «التجربة الإيجابية» بين تركيا واليونان.. إلخ دون مراعاة الوحشية التي يتطلبها حتمًا مثل هذا المشروع (Shapira 1992: 285 -86). حتى التحريفي بني مورِس يعترف، أنه فيما لو ضغط عليه لتقديم تقويم خلقي لسياسة المستوطِنين وممارساتهم في عام (1948 م) فسيكون عليه الاستنكار ويعتقد أن «أي زعيم نفعي سليم العقل» سيقوم بالعمل ذاته (Morris 1990b: 21-20). مع ذلك، وكما يلاحظ نورمان فنكلشتاين فإن «زعيمًا براغماتيًا سليم العقل» ليس بالضرورة زعيمًا أخلاقيًا (Norman Finkelstein 1995: 187 n. 8).

إن نيات إسرائيل الحقيقية، التي لم يصّرح عنها علنًا، تتبين من إصرارها المستمر على عدم السماح للفلسطينيين بأن يعودوا إلى بيوتهم وأراضيهم حتى الوقت الحاضر. وسواء تركوا «بموجب الأوامر، أم تحت الضغط» أم لا، فإن العدالة والقانون الدولي يتطلبان بعد توقف العداوات الوفاء بتعهدات حقهم في العودة[7]. وكان هدف بن غوريون النهائي إجلاء أكبر عدد ممكن من العرب من الدولة اليهودية وكان بالمقدور استخلاص ذلك من سلسلة الوسائل المنهجية التي استخدمها: حرب اقتصادية استهدفت تدمير وسائل النقل العربية والتجارة وإمدادات المواد الغذائية والمواد الخام إلى سكان المدن، والحرب النفسية، التي تتدرج من (التحذيرات الودية) إلى الوعيد والتهديد واستغلال حالة الهلع التي أحدثها الإرهاب السري، وتدمير جميع القرى وإخلاء الجيش سكانها (Flapan 1987: 91). وبعد حرب عام (1967 م) أطلق جنود جيش الدفاع الإسرائيلي الذين كانوا على طول نهر الأردن النار بشكل منظم على المدنيين من الرجال والنساء والأطفال الذين كانوا يحاولون التسلل عائدين إلى منازلهم (McDowall 1989: 302 n. 109).

2، 4، 3، 3) خرافة ‘الدفاع عن النفس‘

وعلى نحو مماثل، تمّ فضح خرافة ‘«الدفاع عن النفس‘. وتسوق شابيرا حججًا تقول فيها: إن الحركة الصِّهْيَوْنِيَّة لم تكن تنوي أبدًا اللجوء إلى القوة، بل دفعتها إليها الظروف المتراكمة. ولم تقم بتمييز خلقي للهدف الصهيوني في تحويل فلسطين إلى دولة يهودية من تصميم الفلسطينيين الأصليين على مقاومتها (Shapira 1992: 107– 25). وكان الصراع، في ذلك الوقت، صدامًا بين حقّين متساويين تقريبًا، وهي وجهة نظر تخفِّف إلى حد ما من فرضية التأريخ الصهيوني الرسمي السائد القائلة: إن الإدعاء الصهيوني أقوى، إن لم يكن هو المطلق.

كان اللجوء إلى 'روح الشعب الدفاعية' أداة لعلاقات عامة، وأيضًا ممارسة واعية لخداع النفس. وقد هدأت من روع الرأي العالمي وضمائر الطامحين بالهجرة والعمال الصهاينة، الذين يعارضون الاستعمار من حيث المبدأ. كان واضحًا منذ البداية أن الصِّهْيَوْنِيَّة حركة انتزاع للأرض، سواء أكانت تعكس الظروف المتغيرة، من خلال تسوية سلمية أم بالعنف. وأن قسمًا من السكان العرب في فلسطين سيوافقون على فرضية الوضع المتدني لليهود على أرضهم الخاصة، (a fortiori) وعلى أي ترتيب يتطلب منهم أن يتخلوا عنها. وأن اللجوء إلى السلاح عاجلاً أم آجلاً بات محتمًا، وكان معترفًا به على نطاق واسع منذ البداية، سواء من طرف أقلية جابوتنسكي التحريفي (Author of Homo homini lupus –(see Avineri 1981: 163 –64) أم اتجاه بن غوريون العمالي الصهيوني السائد (see Finkelstein 1995: 110).

2، 4، 3، 4) خرافة 'طهارة السلاح'

كان لزامًا التخلي عن هذه الخرافة أيضًا في مواجهة الدليل. وفي عام (1948 م) كشف النقاب عن التحول المقولب نمطيًا لليهودي الذي أصبح قادرًا على ارتكاب الفظاعات الوحشية. وأكد مدير محفوظات الجيش الإسرائيلي السابق ومصادر إسرائيلية أخرى، أنه في كل قرية عربية احتلها اليهود خلال حرب الاستقلال ارتكبت جرائم حرب مثل القتل والمذابح والاغتصاب (Finkelstein 1995: 110 –12).

خضعت الصِّهْيَوْنِيَّة لموقف الفاتحين الأبوي المتوقع، بوسم السكان الأصليين بالتسميات والألقاب النمطية الجاهزة المخططة لشعب مستعمر ذي مرتبة 'أدنى' (Finkelstein 1995: 110 –12). أما الاشتراكية التي اعتنقها اليشوف بقيادة حزب العمل فكانت تلك المطبقة في روسيا الستالينية، التي شرعنت ممارسة الإرهاب بقتل المسنين والنساء والأطفال وإعدام المتعاونين

اليهود وابتزاز الأموال وأعمال النهب والسلب الخ، في أثناء الثورة العربية في الأعوام (1936–1939 م) (Shapira 1992: 247 –49,350) على أساس أن الغاية الاشتراكية تسوغ الوسيلة.

ولم تنته جرائم الحروب الإسرائيلية بحرب عامي (1948–1949 م). إذ ترصد دراسة ليفيا روكاح ([إرهاب إسرائيل المقدَّس] Israel Sacred Terrorism) حالة الإرهاب التي مارستها إسرائيل خلال خمسينيات القرن العشرين بحق جيرانها، بما فيها الأهداف المدنية. ففي عمل انتقامي، قتل الجنود في الرابع عشر من تشرين الأول عام (1953 م) ستة وستين مدنيًا من الرجال والنساء والأطفال بشكل مدبّر ومتعمد في قرية قِبية بالضفة الغربية عندما نسفت منازلهم فوق رؤوسهم. فبينما أنكرت الحكومة الإسرائيلية الحدث في ذلك الحين رسميًا، ثبت في وقت لاحق أن العملية كانت من تنفيذ الوحدة (101) وهي قوات كتيبة نظامية تابعة لجيش الدفاع الإسرائيلي، مخطط لها القيام بغارات انتقامية عبر الحدود، وأنها كانت تحت إمرة آرييل شارون الذي شغل سابقًا منصبي وزير الدفاع الإسرائيلي ووزير البنية التحتية في حكومة بزعامة الليكود في عام (1996 م). وأكثر من ذلك، قتل بين الأعوام من (1949 إلى 1956 م) حوالي (3000–5000) مدنيًا من العزّل بتدبير من جيش الدفاع الإسرائيلي دون ندم أو تأنيب للضمير (McDowall 1994: 35).

وبعد التحريات والتحقيقات التي قام بها بني مُورِس في سلوك جيش الدفاع الإسرائيلي أشار إلى أنها:

> .. عكست موقفًا منتشرًا في أوساط الرأي العام الإسرائيلي مفاده أن حياة العربي رخيصة (أو بدلاً من ذلك: إن حياة اليهودي وحدها المقدسة).. وكان الموقف بشكل عام، على الأقل حتى عام (1953

م) يوضح لأعضاء قوات الدفاع أن أعمال القتل والتعذيب والضرب واغتصاب المتسللين العرب، وإن كانت غير مسموح بها، فلن تكون مستحقة التوبيخ بصورة خاصة، ومن الممكن أن تمرّ دون عقاب (Morris 1993: 166).

وبينما يلاحظ مكدول أن السادية العنصرية موجودة في كل الجيوش، فإن القضية الأساس هي كيف يفرض كبار الضباط النظام والأوامر بالقوة ومعاقبة المسيئين (McDowell 1994: 36). لقد ارتكب جيش الدفاع الإسرائيلي عددًا من الفظاعات، وتم إنكارها والتستر عليها، على سبيل المثال، قتل (49) مدنيًا في كفر قاسم في تشرين الأول عام (1956 م) (McDowall 1989: 204) وأكثر من (500) إنسان في خان يونس ورفح بعد أيام قليلة لاحقة (Cossali and Robson 1986: 17 –18; Locke and Stewart 1985: 6). أما الأعمال الانتقامية التي كان المدنيون ضحايا رئيسين لها فشملت قتل (81) مدنيًا في السمّوع (الضفة الغربية) في عام (1966 م) والغارات الجوية على كل من إربد (الأردن في عام 1986 م) قتل فيها ثلاثون مدنيًا، وعلى مصنع أبو زعبل (مصر في عام 1970 م) قتل فيها سبعون مدنيًا، وعلى مدرسة بحر البقر (مصر، قتل فيها 46 مدنيًا) وعلى (بيروت في عام (1981 م) قتل فيها أكثر من (200) مدني) (McDowall 1989: 302 n. 106).

وعرضت صحيفة (معاريف) اليومية الإسرائيلية (في 2 آب عام 1995 م) جرائم الحرب الخطيرة التي ارتكبت في عام (1956 م) والتي ضمت قيام وحدة المظليين الخاصة رقم (890) التي كان يقودها رفائيل إيتان وبإمرته، وقد أصبح في وقت لاحق رئيسًا لهيئة أركان جيش الدفاع الإسرائيلي وأسس بعد ذلك حزب (تسوميت) بزعامته، بقتل حوالي أربعين ومئة (140) سجين حرب مصري بمن فيهم تسعة وأربعون (49) عاملاً مصريًا، بدم بارد. إن

خداع الذات عند إسرائيل كدولة متفوقة خلقيا في طهارة سلاحها هزّه بعنف أكثر ما كشفه المحارب القديم في الجيش وعضو الكنيست السابق عن حزب العمل، مايكل بن زوهار (Michael Ben–Zohar) عندما قال إنه شاهد طعن طبّاخين إسرائيليين ثلاثة سجناء حرب مصريين حتى الموت في أثناء حرب حزيران عام (1967 م). وعلم المؤرخ العسكري وعضو الكنيست السابق مائير بعيل بحالات عدة قام بها الجنود بقتل سجناء حرب أو مدنيين عرب. وأسف رئيس الوزراء رابين لأن الأمور ذهبت بعيدًا. ولن أضيف شيئًا إلى هذا (Jewish Chronicle, 18 August 1995, p. 1).

وإلى عهد قريب جدًا، وصلت العنصرية المتأصلة بالصِّهْيَوْنِيَّة إلى مستويات غير مقبولة في (عقيدة) مائير كاهانا وممارساته. لقد سمع شعار «الموت للعرب» على نطاق واسع وظهر مكتوبًا بالعبرية على الجدران، على سبيل المثال، على جدار المحطة الخامسة على طريق الآلام لعدة سنوات. كان هناك قلق ملحوظ من الهجمة العنصرية على الثقافة الإسرائيلية من الجنود الذين كانوا مكشوفين لتاريخ اليشوف والذين كانوا يخططون بشتى الوسائل لتصفية العرب:« إن عددًا كبيرًا من الجنود استخلص من المحرقة أنها تسوغ كل نوع من الأعمال المشينة » (IDF Education Corps officer, Col. Ehud Praver, in Segev 1993: 407).

جرت في داخل إسرائيل وفي خارجها مقارنات بين الجيش الإسرائيلي والنازية[8]. فكتب مؤلف الأغاني المعروف، دان ألماغور «من الأفضل لنا أن نبدأ بتهيئة أنفسنا وبتحضير الكشك الزجاجي الذي سنجلس فيه عندما يحكمون علينا بسبب ما فعلناه بالشعب الفلسطيني» ('I Regret', in Yerushalaim, Yediot Aharonot, 16 December 1988, p. 23 quoted in Segev 1993: 410).

أما دراسة أفراهام شابيرا (اليوم السابع/ 1970) وهي تاريخ شفوي لحرب حزيران في عام (1967 م) قائم على مقابلات مع الجنود فتلقي الضوء على موقف الجنود الذين لم تكن الإشكالية الخلقية مما يخصهم: ماذا فعلت الحرب بالضحايا؟ بل ما فعلته بالجنود الإسرائيليين؟ كان الجندي الإسرائيلي الضحية البارزة للحرب، وهو الشخص الذي يستحق الشفقة. إن مثل تلك الممارسات في تبرئة الذات وفي التهوين على الذات تمنع الجناة المجرمين من أن يعترفوا بأنهم مجرمون ويرتضون لأنفسهم أن يقدموا كرموز مأساوية وكموضع للشفقة. إن مثل هذا الاعتقاد بصلاح النفس والتظاهر بالتقوى يحل محل الإشفاق على الذات العاطفي للاهتمام الخلقي الأصيل بسبب المعاناة التي ألحقتها الذات بالآخرين، وجميعها باسم المصلحة العامة (Finkelstein 1995: 114–20)[9].

2، 4، 3، 5) الحكم بين حقوق متضاربة

كان على اليهود، منذ بداية الاستيطان اليهودي الحديث في فلسطين، أن يعانوا بعض القلق بسبب مواجهتهم حقيقة مجيئهم إلى فلسطين مدفوعين بحماسة الصهيوني التي ولّدت في الحال صدامًا مع السكان العرب الأصليين: «أشعر أن شخصًا ما قد سكن هذا البيت قبل مجيئنا» (Y. Geffen, Ma'ariv, 11 August 1972, in Kimmerling 1983: 183). إذا كان اليهودي مقتنعًا بمطلبه أن يكون هناك، فعليه أن يسلّم بصحة المطالب الفلسطينية المضادة.

كان ثمة ست نزعات رئيسة في أوساط المجموعات الصِّهْيَوْنِيَّة بخصوص كيفية التعامل مع الجماعات العربية الأصلية: كأقرباء أو كمواطنين أصليين أو كأميين أو ككنعانيين أو كطبقة مضطهدة، وأخيرًا النظر إلى العرب واليهود كحركتين قوميتين (see Kimmerling 1983: 184 –89). إن النظر إلى العرب كأقرباء من الجماعات السامية الشبيهة بأجداد اليهود، يجعلهم جديرين بالاحترام في

نظر العديد من المستوطنين الأوائل. والنظر إليهم كمواطنين أصليين، مع أنه من النادر الاعتراف بذلك أمام الملأ حتى أصبح أحد أكثر المشاعر التي يشترك فيها اليهود على نطاق واسع، وهو ما أدى إلى الاعتقاد بأن الصِّهْيَوْنِيَّة لا تتحقق إلاّ بالقوة فقط. وباعتبار العرب ككنعانيين والصهاينة كسلالة لبني إسرءيل الكتابيين الذين جرى الحديث عنهم باستفاضة في التفويض الكتابي بتملّك الأرض وتطهيرها من الممارسات الوثنية. وبموازنة الحق السماوي الممنوح للمستعمرين، نجد أن حقوق السكان المحليين غير قانونية. لقد برزت آراء من هذا القبيل في أعقاب حرب عام (1967 م) وظهور حركة غوش إيمونيم، التي تقوم سياستها على إغراق المناطق المحتلة بأعداد كبيرة من اليهود حيث يكون الحكم الذاتي العربي هناك غير ممكن على الإطلاق.

إن اقتراح كيمرلينغ بأن ينظر المستوطنون الصهاينة الأوائل إلى الفلسطينيين العرب كطبقة مضطهدة كانت مكبّلة بأصفاد الإقطاع ومستغلة في عهود ما قبل الراسمالية، لا ينسجم مع سياسات الصندوق القومي اليهودي. أما أولئك الذين رأوا في نمو الحركة القومية العربية على أنه تحدٍ للحركة القومية اليهودية، فقد عقدوا العزم على إجهاضها بأسرع ما يمكن. ومن ناحية ثانية، اقترح أولئك الذين رأوا فيها أمرًا محتومًا، نماذج متعددة الأشكال في تقاسم المناطق وفي تقاسم السلطة السياسية (Kimmerling 1983: 184 -89).

لعل من المفيد أن نناقش مثل هذه العقيدة الصِّهْيَوْنِيَّة، لأن بالوصل النموذجي بين العقيدة الصِّهْيَوْنِيَّة العامة وممارستها العملية، يصبح من المناسب أكثر أن نقوم ما حدث فعلاً. إذا كان إدعاء بن غوريون في عام (1928م) الذي يقول: «حسب معتقداتي الخلقية، ليس من حقنا أن نحرم حتى طفل عربي واحد، حتى لو كانت وسائل الحرمان تلك سوف تحقق أهدافنا. لن يعتمد أداؤنا على حرمان حتى شخص واحد من حقوقه» قد عكس آراءه الحقيقية، فإن أفعاله تشهد في وقت لاحق على انهيار خلقي تام.

ومن المرجح أكثر أن أقواله كانت الجزء العلني من خطاب الصِّهْيَوْنِيَّة المزدوج فقط، الذي أخفى العناصر الدنيئة من برنامجها عن النقاش العام. وعلى أية حال، عزا جابوتنسكي مثل هذه الحساسية إلى «أولئك الذين يعانون فقط معنويات كسيحة واختلالاً عقليًا لدى أهل الشتات لعدم تجاوبهم مع الواقع» (Kimmerling 1983: 189).

إن الحجة القائمة على الحاجة الماسة لليهود بأن يستقروا في دولة يهودية لا تعطيهم الحق في الإحلال محل السكان الأصليين. وسواء كانت مقصودة منذ البداية أم لا، فإن الإشكالية الخلقية تبرز أكثر حدة وعلى وجه الدقة من حقيقة أن الصِّهْيَوْنِيَّة ألحقت ضررًا فادحًا بالسكان الأصليين، ولم تسبب مضايقات لدول مجاورة عديدة.

لقد عُدَّ 'الحق التاريخي' حقًا واضحًا حتى إنه لا يحتاج إلى دليل. ويفترض بيهود الوقت الحاضر، في أي بقعة من بقاع العالم، أن يكونوا، وعلى نطاق واسع، من سلالة شعب إسرءيل القديم، بينما ينظر إلى الفلسطينيين العرب باعتبارهم دخلاء. مهما يكن، فمن المحتمل أن يكون الفلسطينيون العرب تاريخيًا هم من السلالة التي سكنت المنطقة في حين، وطبقًا لرواية الكتاب المقدس، أقام بنو إسرءيل هناك قبيل نهاية العصر البرونزي. فكانت فلسطين، منذ ذلك الوقت على الأقل، متعددة الثقافات ومتعددة الأعراق. نعلم أن بعض اليهود الفلسطينيين أصبحوا مسيحيين وأن بعضًا منهم أصبحوا بدورهم مسلمين. ومن سخرية القدر، أن العديد من أجداد اللاجئين الفلسطينيين العرب ربما كانوا من اليهود.

إن اللجوء إلى أجداد اليهود الذين دفنوا هناك، وإلى الدماء اليهودية التي روت الأرض وأخصبتها.. إلخ. هي التسويغات النازية ذاتها في احتلال الشرق على قاعدة أن الألمان سكنوها في العصور البدائية، وأنها ارتوت فيما مضى بدماء النبلاء الألمان. ويسوق فِنكلشتاين الحجج بأن 'الحق التاريخي' للصهيونية لم

يكن تاريخيًا أو حقًا: ليس تاريخيًا لأنه أنكر ألفي سنة من سكنى فلسطين بغير اليهود وألفي سنة من سكنى اليهود في أماكن أخرى، وليس حقًا، إلا من ناحية استخدام المصطلحات الصوفية الرومانسية عن الدم والتراب.

2، 4، 3، 6) 'حق العودة'

هذا واحد من الادعاءات لتسويغ إنشاء دولة يهودية في فلسطين. إن 'قانون العودة' يسمح لأي يهودي في العالم أن يستقر في إسرائيل. لكن لا يؤخذ بحق العودة في العالم الواسع، إلا عندما تعرّف جماعة ما على نحو ملائم بأنها خضعت للطرد منذ عهد قريب. لأن مثل هذا الفهم شيء لا غنى عنه في السلوك الدولي المنظم. ولكي تقر بحق عودة كل اليهود في العالم، من سيبريا إلى جوهنسبرغ، يجب أن تكون جماعة مشكلة ومحددة بوضوح قادرة على الإثبات بأنها طردت حديثًا بشكل جماعي من أراضيها. إلا أنه لم تكن هنالك جماعة يهودية واحدة محدّدة، نفيت في الماضي، أو في فترة محددة، تنتظر فرصتها في العودة. فخلال سير التاريخ، لم تهاجر أعداد كبيرة من اليهود من فلسطين، بأية حال، عن طريق النفي القسري. فالقضية الخلقية من أجل العودة ضعفت مع امتداد الزمن بين فعل الطرد والتصميم على معاودة الاستقرار. إن حق العودة يتبدد وينتهي إلى البطلان حيث يراوح الزمن بين الطرد والتصميم على إعادة التوطن أو استرجاع الوطن القومي وهو ما يفوق حدود المعقول. وإذا لم يكن من حدود للزمن حول حق العودة فان النظام الدولي سينهار. فالتسليم بشرعية قانون حق العودة اليهودي سوف يفتح الأبواب لينهال العائدون إلى أرض الأجداد على حساب الشعب الذي يعيش في ذلك المكان منذ آلاف السنين.

طبقًا للعرف في القانون الدولي، لا يحق لأي جماعة أن تغزو أراضي شعب آخر وتستولي عليها وتضمها إليها وتطرد سكانها. بل أكثر من ذلك، فإن عودة

الشعب إلى أرضه التي طرد منها هو حق كفله القانون الدولي. وهو حق مسلم به خلقيا على المستوى العالمي لأولئك الذين يعانون من الطرد والتشريد. إذ يشكل الفلسطينيون المنفيون مثالاً صارخًا على شعب له الحق في العودة، لأنه ومنذ عام (1948 م) قام الصهاينة الغزاة بطرد سكان محددي الهوية بشكل صريح، وأنكروا عليهم حقوقهم كافة مع أن معظمهم يحتفظون بسندات تملكهم للأرض ومع أنهم لا يزالون يحتفظون بمفاتيح بيوتهم، وليس من حق يهود الشتات أن يهاجروا إلى فلسطين ما لم يتخل هؤلاء الفلسطينيون عن حقهم في العودة. إن الادعاءات اليهودية بحق العودة ليس لها أي مقياس من مقاييس العدالة والأخلاق، وإنما تستند إلى تشريع يفتقر إلى التماسك الخلقي، وتستمد قوتها على وجه الحصر من القوة الغاشمة. فبينما نجد أن الفتح والحرب هما وسيلتان فاعلتان في الضم والإلحاق، إلا أنهما ليستا أداتين من أدوات الشرعية في عالمنا المعاصر.

إن الاحتكام إلى احتياجات اليهود يقود إلى تحمل المخاطرة في الارتقاء باحتياجات اليهود الصهاينة إلى المستوى الإلزامي وهو ما يتعارض مع متطلبات واحتياجات أو حقوق أي شعب آخر أو جماعة قومية أخرى. وبمثل هذا الطرح الفريد، تُعّرف الصِّهْيَوْنِيَّة المبادئ الخلقية العالمية على وجه الحصر وفق شروطها. وفي حقيقة الأمر، لا تستطيع الصِّهْيَوْنِيَّة أن تتعامل براحة تامة مع الطرح الخلقي. وما كان لدولة إسرائيل ذاتها أن تقوم إلا على أساس مصادرة الأراضي والطرد الجماعي للسكان فحسب. ليس ثمة أي كمية كبيرة من الحيل الشرعية البهلوانية تسوغ تصرفاتها تجاه السكان الأصليين. وانطلاقًا من تلك النقطة، فان ممارسة السلطة الشرعية يمكن لها فقط أن تعزز اللاخُلقية التأسيسية وتضخمها. إن تقدم الحلم الصهيوني يمكن أن يفسد فقط الطرحٍ العادي لمجموعة القوانين والتشريعات، والتي ستؤلف مصدر الجريمة، بدلاً أن تكون أداة خُلقية.

2، 4، 3، 7) المحرقة والعصبية اليهودية

لقد نتج عن الترحيل المنظّم لليهود من القرى والبلدات والمدن في كل أوربا إلى معسكرات الاعتقال النازية قتل ما لا يقل عن ستة ملايين يهودي (Gilbert 1982: 244–45)[10]. ولم يبق على قيد الحياة من يهود أوربا حتى أيلول عام (1939 م) سوى ستمئة ألف ومليون يهودي حتى أيار (1945 م) ومن بين هؤلاء حوالي ثلاثمئة ألف (300000) زج بهم في معسكرات الاعتقال (Gillert 1982: 242 –43). وكثيرًا، ما قدمت المحرقة وحدها تسويغًا من أجل تأسيس دولة يهودية (e.g., W. Davies 1991: 120). وأكثر من ذلك، عُدت المعارضة العربية لقيام الدولة، في بعض الأوساط، استمرارًا للإبادة النازية (Manès Sperber's Than a Tear in the Sea 1967: xiii) وهو رأي متأثر بالعاطفة، اقتبسه إميل فاكنهايم (Emil Fackenheim) باستحسان، على ما يبدو (1987: 400)(). إن النقاش في المحرقة مثير للجدل في إسرائيل. واللجوء إليه لا ينتج ربط اليهودي بأرض إسرءيل، بل: ا) إن المحرقة حدث فريد من نوعه في التاريخ، وبذلك فإن ما حدث لليهود لم يحدث قط لأي إنسان آخر[11]. ب) إن الأميين لم يتقاعسوا عن مساعدة اليهود فحسب، بل ساعدوا في قتلهم الجماعي، ولذا لن يعتمد اليهود على الأميين لحمايتهم. ج) إن دولة يهودية قومية هي الحماية الوحيدة لمواجهة محرقة أخرى[12]. إن إحدى ملامح المحرقة كمسوغٍ لقيام الدولة اليهودية أنها لم تلتفت إلى الثمن الذي دفعه الفلسطينيون. حقًا، وبما أن كل الأميين معادون محتملون للسامية، بل قتلة حقيقيون لليهود، بات من الضروري تطهير فلسطين عرقيًا وطرد الأعداء المقيمين داخل أبوابك.

إن 'لاهوت المحرقة' لدى إيلي فيسيل وإميل فاكنهايم والحاخام إرفنغ غرينبرغ وآخرين، وضع الحاجات المحسوسة لليهود بصفتها تشكل سلوكًا خلقيا مطلقًا، دون إشارة إلى المتطلبات المشروعة للشعب الفلسطيني، الذي

لا يظهر سوى في وظيفة تهديد ملموس لحياة الشعب اليهودي فحسب. إن استيعابهم وفق 'ما هو خير لليهود' يحول دون إجراء نقد تاريخي للصهيونية أو لسياسة دولة إسرائيل. والإخفاق في التعامل بشكل مفيد مع حقيقة أن نجاح إسرائيل حدث عن طريق إذلال شعب آخر يدفع لاهوت المحرقة إلى التهرب من الحقيقة الخلقية الملحة في مواجهة حقائق تأسيس الدولة اليهودية وسياساتها منذ عام (1948 م). إن محنة الشعب الفلسطيني تضعف من قوة لاهوت المحرقة في تصويرها شعبًا بريئًا يعاني وهو يبحث عن الأمن والحرية[13].

2، 4، 3، 8) خرافة الادّعاء التاريخي الفريد

تستمد أرض إسرءيل مكانتها في الفكر الديني اليهودي من العهد القائم بين الرب وشعبه. وعلى المرء أن يحذر من الافتراض القائم على أن ارتباط يهود الشتات بالأرض يتساوى فعليًا مع النيات القائمة ضمنًا في الصِّهْيَوْنِيَّة السياسية. ويفترض كثيرون أن تحقيق أهداف الصِّهْيَوْنِيَّة السياسية كان إنجازًا للمثل العليا لليهودية على نطاق عالمي منذ زمن بعيد وحتى يومنا هذا. وطبقًا لقراءة الأحداث هذه، تشتّت اليهود كلهم بالقوة في وقت واحد، وأن الصِّهْيَوْنِيَّة قامت بإعادتهم. إن الحقائق التاريخية، على أية حال، لا تدعم هذا التحليل.

لا ريب أنه حدث عمليات طرد قسري[14]. ومع ذلك، لم يكن سهلاً التوفيق بين الرأي القائل: إن السبي كان عقابًا على الخطيئة، وحقيقة أن عددًا من اليهود بقي في بابل بعد العودة إلى صهيون في عام (538 ق م) مع وجود شتات يهودي في الحقبة الهلّينية الإغريقية بعد الإسكندر الأكبر. والثابت منذ العصور القديمة أن القبائل العشر لم تعد قط من السبي في بابل على سبيل المثال (Josephus, Ant. 11.5.2 (123); 4 Ezra 13. 39 -47; Sanh.

10.3.5) مع احتمال أن عودة سبطي يهوذا وبنيامين ربما لم تكن شاملة. وتبين وثائق العصر الفارسي بوضوح أن اليهود بقوا في بابل (see e.g. Bickerman 1984).

إن الهجرة اليهودية الطوعية من فلسطين إلى المناطق المجاورة لفلسطين وإلى مدن ما يسمى بالعالم المتحضر كانت منتشرة في الحقبة الهيلينية الرومانية. وكان جزء من خطط الإسكندر الأكبر منصبًا على نشر الثقافة وتشجيع إنشاء مدن جديدة وشعب جديد يقيم فيها. ومنح هؤلاء المقيمون امتيازات مختلفة، حتى المواطنية. واستجاب اليهود إلى هذه الدعوة بأعداد كبيرة، بأن ذهبوا إلى سورية ومصر، وخاصة إلى أنطاكية والإسكندرية، وإلى مدن هِلِّنية أخرى أقيمت حديثًا. وامتدت هجرة اليهود الطوعية إلى بلاد الرافدين وميديا وبابل ودورا أوربوس وشبه الجزيرة العربية وآسيا الصغرى والساحل الشمالي للبحر الأسود وبرقة وإفريقية ومقدونيا واليونان، والجزر اليونانية والبلقان وروما وإيطاليا، وفي الحقبة المسيحية إلى إسبانيا وبلاد الغال وألمانيا. وثمة دليل وافر يشهد على انتشار الشتات اليهودي (المكابين الأول 15: 23-22) و (the Sib. Or 3.271; Strabo, according to Josephus, Ant 14.7, 2 [115]; Josephus, Wars 2.16.4 (398) 7,3,3 (43); Philo, Flacc. 46 and Leg. Gai 281 -82; Acts 2.5-11; etc) وأقيمت عدة مستوطنات يهودية في معظم المناطق المأهولة في العالم، كما هي معروفة من شعوب الغرب. ومهما كان التساؤل النظري المطروح ثاقبًا بأنه ما كان بمقدور اليهود المتدينين العيش في أرض غير أرض إسرءيل، نجد أن جماعات اليهود الذين استقروا في جميع أنحاء أوربا وشمال إفريقية وشرق فلسطين قدّموا إجابة عملية شافية. ومهما بلغت درجة الارتباط بالوطن، لم يتوافر دليل قوي وكاف على الشوق والحنين لاستمالة أكثر من حفنة من اليهود لكي 'يعودوا' حتى عندما كانت ظروف الشتات صعبة جدًا.

في أسفار العهد القديم التثنوية والأبوكريفا (الأبوكريفا وشبه الأبوكريفا) يجد المرء بعضًا من الارتباط المثيل بالأرض كالذي نجده في العهد القديم، مع أنه يتكرر بشكل أقل وعلى نحو خاص[15]. ويجد المرء أيضًا الوعد الذي سيعيد الرب بموجبه شعبه إلى الأرض (Pss Sol. 17. 26 -28). وفي النهاية سيحمي الرب فقط أولئك الذين يعيشون في إسرائيل (Bar 9.2 2) وسوف تساعد الأرض على الانعتاق (Bar 1.1 2) وتصبح "مقدسة" لأن الرب قريب منها. وأخيرًا، فإن أرض إسرءيل السعيدة هي المكان الذي سيقام فيه عرش الرب.

على كل حال، فقد بيّنت هالبرن آمارو (Halpern-Amaru) كيف أعيدت كتابة التقاليد الكتابية حيث تعكس القرائن التاريخية ومصالح المؤلفين المعاصرة. وتبيِّن في كل واحد من الأمثلة الأربعة التي قدمتها كيف يعيد المؤلف بناء روايته، حيث لا تعود الأرض تؤدي وظيفتها كدلالة هامة للتاريخ التقليدي، ويطور الروايات التي تقلّل من الأهمية اللاهوتية للأرض، وفي اليوبيل وفي عهد موسى [التوراة] تكون إعادة الكتابة لها علاقة بالآخرة، بينما هي في (فيلو المنحول/ Pseudo-philo) وفي (حوليات يوسفوس/ Josephus's Antiquities) مكيفة تاريخيًا. وفي كل إعادة لعمل التقليد تتم إعادة صياغة مفهوم العهد حتى يتخذ أي وعد غير ذلك المتعلق بالأرض موقعًا محوريًا (Halpern-Amaru 1994: 116 -17)[16].

عند اطلاعنا على مخطوطات البحر الميت يتبين لنا تشبّث المواقف بالأرض التي نجدها في أسفار الكتاب المقدس. ففي الأرض يستطيع أعضاء الجماعة أن يمارسوا الصدق والاستقامة وأن يحافظوا على الإخلاص (Halpern-Amaru 1994: 116-17). ويشكل تطهير الأرض جزءًا من عمل جماعة قمران التي سعى نظام الهيكل القرباني لإنجازها دون جدوى، لكي يجعلها مقبولة عند

الرب (1QS 9.3–5). فالخطيئة تؤدي بالرب إلى إخفاء وجهه عن الأرض (CD 2.9–11) وتجعل الأرض مقفرة (CD 4.10). وفي الحرب الأخيرة، تستولي طائفة من بني إسرءيل الحقيقيين، على الأرض وتخوض حربًا مقدسة ضد أراضي الغرباء من غير اليهود (QM 2 1).

بعد خراب الأرض في سنة (70 م)، غادر عدد كبير من اليهود خاصة باتجاه سورية، وعلى إثرها خشي الحاخامات أن تخلو الأرض من السكان، فسارعوا إلى الثناء والإشادة بفضائلها. فالأرض فيما يخص الحاخامات هي ببساطة 'هـءرص' والأراضي الأخرى هي 'خارج الأرض'. وما تتطلبه فقط مواظبة على قراءة صارمة للنص التوراتي للاعتراف بأن حياة يهودية حقيقية ممكنة فقط في أرض إسرءيل ومركزها الهيكل في القدس. ويمكن المحافظة على عدد من وصايا الشريعة اليهودية وإطاعتها فقط في أرض إسرءيل، وعلى سبيل المثال، شرائع السنوات السبتية واليوبيل، وأداء العشرية وقرابين الكهنة وممارسة طقوس الهيكل. فقط وفي هذه المملكة يمكنك أن تعيش حياة يهودية كاملة تتفق مع مقتضيات التوراة. ولذلك السبب يقال عن اليهودي الذي يعيش في وسط الأميين إنه 'مثل انسان لاربّ له' (b. Ket. 110b). فعندما دُمّر الهيكل، لم يعبد الرب على نحو كافٍ.

وبعد إخفاق تمرد بار كوكبا ازدادت حركة النزوح عن الأرض: فواجه حكماء اليهود مأزقًا. من ناحية، وكان عليهم أن يحاولوا منع الهجر التام للأرض، ومن ناحية أخرى، كان عليهم أن يبتكروا أسلوبًا في المعايشة مع الشتات بأن يجعلوا من عيش اليهود خارج الأرض أمرًا مشروعًا. إن للشعور غير العادي بأهمية الأرض لدى الحاخامية جذوره العميقة في العهد القديم (في عدد من الأسفار مثال اللاويين 19: 23، 23: 10، 23: 22، 25: 2؛ والتثنية 26: 1؛ والعدد 35: 10–9). وبما أن التوراة تعاطت بمثل تلك الكثرة

مع الأرض، فإنها ستتبوأ مكانة بارزة، حتى بعد الشتات. لقد كرر الحكماء طروحات أرض إسرءيل الواردة في ‹الكتاب› واتجهوا إلى جعلها مثالية. إن الإشارة الدائمة إلى النماذج الطقسية أعطت أرض إسرءيل أهمية باطنية تقريبًا. فأصبحت مكانًا متخيلاً وأخذ الحنين إليها شكل (النوستالجيا) أي الحنين والتوق إلى 'الفردوس' وهو ما يجده المرء في عدد من مجتمعات الشتات.

إن ثلث المِشْنا مرتبط بالأرض. ومعظم القسم الأول منها، أي: (‹زرعيم› الجذور) والقسم الخامس (‹قدشيم› الأشياء المقدسة) والقسم السادس من (‹هروت› طهارة) تتعاطى مع القوانين التي تعنى بالأرض، وثمة كثير علاوة على الأجزاء الأخرى. وفي هذا الصدد قال الحاخام شمعون بن يحيا (140– 165 م) إن القدوس منح ثلاث هبات ثمينة: التوراة وأرض إسرءيل والعالم الآتي (b. Ber. 5a). وبينما 'أرض إسرءيل أقدس من أي أرض' فإن الدرجة العاشرة من القداسة هي الحرم: «قدس الأقداس، يبقى الأكثر قدسية» (m. Kel 1.6 –9). إن درجة قدسية الأرض تستمد من مدى اشتراكها في سنّ التشريع. إن قراءة أصولية لتشريع التوراة حول مسألة الأرض ستوحي بأن القداسة اليهودية كانت ممكنة تمامًا فقط في الأرض وأن السبي كان محض حياة هزيلة. على كل حال، فإن مثل هذه المواقف تجاه الدين والأخلاق تعكس إخفاقًا جذريًا في التكيف مع الظروف المتغيرة.

وبينما كان الحاخامات يتلون الابتهالات الثمانية عشرة بعد كل صلاة (التفيلة، أو: شيموناي إسره) التي أصبحت العنصر الجوهري في الطقس الديني اليهودي، كان التركيز ينصب على الهيكل بدلاً من الأرض فحسب: «صهيون مكان مجدك الثابت والمستديم، ونحو هيكلك ومكان إقامتك» (Benedictaion 14; see also 16, 18). وهذه هي الحالة أيضًا في (ابتهالات سيدور 18). وقيل إنه وجب تلاوة الابتهالات والوجوه متجهة نحو القدس، أو على الأقل أن تتجه القلوب صوب قدس الأقداس (m. Ber. 4.5).

وكان للطقوس الدينية اليهودية دور حاسم في الحفاظ على الارتباط الحي بالأرض. ففي طقوس الدمار السنوية التي تنتهي في اليوم التاسع من شهر آب ‹تشع بآب› المخصص للصوم إحياء للذكرى السنوية لخراب الأرض والقدس وهيكلها. وفي ذلك اليوم، يبدأ المرتلّ يبتهل قائلاً: « أيها الرب الإله، تقبل عزاء أولئك المتألّمين على صهيون والمتألمين حزنا على أورشليم » وينتهي إلى القول: « الحمد لك أيها الرب، يا من تقبلت التعازي بصهيون، الحمد لك، يا من ستعيد بناء أورشليم » انظر أيضًا ‹3– 4.1 .m. Roš Haš› بخصوص مكان القدس المركزي. ومما أضاف لأهمية القدس أنها شكلت مركزًا عالميًا للاحتفال بالأعياد اليهودية وأن كل الكنس موجهة نحوها.

كان حكماء العموريين حذرين من المحاولات السياسية لإعادة تأسيس مملكة إسرءيل على أراضيهم. لذلك، بقي الاهتمام الديني المكثف والحب الشديد للأرض الهيكل جزءًا من الشعور الجماعي عند اليهود. وقامت آخر ثورة لليهود في زمن الإمبراطورية الرومانية قامت على أمل إعادة بناء دولة يهودية، وجاءت بعد صدور تشريعات وقوانين الإمبراطور جستنيان (565– 483 Justinian) المعادية لليهود. وفي وقت لاحق حكم نحميا، وهو رمز مسيحي، القدس في الفترة بين (614 – 617 م). وبقيام الفتح العربي في عام (639م) وبناء جامع عمر[!] على موقع الهيكل في الأعوام من (–687 691م) انعكس الحب اليهودي الشديد للأرض في الحجيج الفردي الطوعي والهجرة الطوعية الفردية بدلاً من القيام بنشاط سياسي من أجل قيام دولة.

لقد طالبت الشريعة كل رجل أن يحج إلى القدس في عيد الفصح وعيد السبوعة وعيد المظال (الخروج 23: 17–14) انظر (التثنية 16: 17–1). وفي فترة المعبد الثانية طلب حتى من يهود الشتات أن يؤدوا فريضة الحج (.e.g.m 1.3 Ta'an). وقد ترك فيلو [السكندري] سجلاً لارتباطه بالهيكل في القدس،

ويصف فيه الحجيج على المستوى العالمي (Spec. Leg. 1 the mss insert of the temple 67-70). وبعد تدمير الهيكل في سنة (70 م) عكس الحج تكريس الحجاج اليهود للصلاة والعبادة عند موقع الهيكل. وبشكل ثابت، أصبح الحج إلى حائط المبكى مناسبة للنواح.

انعكست قطبية العلاقة بين يهود الشتات والأرض من وجهتي نظر متغايرتين عند الشاعر يهودا هالفي (Jehuda Halevi 1075-1141) وعند الزعيم التلمودي الروحي الكبير، موسى ميمون (1135-1204 م). ففي كتابه (Kuzari) بيّن هالفي كيف قدم السبي خدمة في تعزيز الروابط بين كل من التوراة وشعب إسرءيل وأرض إسرءيل، والتي ستصحح فقط بعد مجيء المسيح. وتفجّع على فرقته عن صهيون: «قلبي في الشرق، وأنا على حافة الغرب.. إنه لمجد عظيم لي أن أشاهد غبار المعبد المدمّر» (Libbi bemitzrach, in Carmi 1981: 347). من الثابت أن تفجّعه مرتبط بخراب الأرض وبدمار القدس بشكل خاص (see his Zion poems, and in particular Sion halo tishali) التي تم تضمينها في طقوس التاسع من آب (in Carmi 1981: 347). وقد أكدت خيوط الفكر العبري الرئيسة مركزية الأرض ومدينة القدس وهيكلها، وفيما يخص الشاعر هالفي أيضًا، شكلت أرض إسرءيل عتبة بين المجالات الإنسانية والسماوية.

عد هالفي أن من واجب كل يهودي بذل قصارى جهده للذهاب إلى أرض إسرءيل للالتزام بالوصايا هناك. ويتخيل في العديد من أشعاره رحلته إلى هناك. ففي عام (1141 م) ترك عائلته في إسبانيا وعمره (65) سنة، وتوجه إلى الشرق. لا نعرف بالضبط إن كان زار القدس أم لا. كل ما نعرفه أن بنيامين بن يونا الطليطلي، وهو كاتب يهودي من القرون الوسطى ولدينا سجلات مفصلة عن رحلاته، شاهد ضريحه في الجليل الأدنى، بعد عشرين سنة من وفاته (Adler 1894).

بالمقارنة مع الميمونيين الذين اتبعوا المصادر النبوئية والحلاكا الحديثة، لم تختلف أرض إسرءيل بحد ذاتها عن الأراضي الأخرى. مع ذلك، وبالحديث عنها من الناحية التاريخية، كانت مميّزة والسبب أنها كانت مقدسة من خلال الوصايا والشرائع ومن خلال أحداث تاريخ بني إسرءيل. لقد مرّ ميمون بأرض إسرءيل وهو في طريقه إلى مصر، لكنه عاش حياته كلها في الشتات. وبالمثل عاش بينيامين الطليطلي فترة طويلة بعيدًا عن إسبانيا، التي غادرها في عام (1160 م) حتى وصل إلى أقاصي سورية وفلسطين وفارس، ثم عاد إلى إسبانيا في عام (1173 م). وتعكس روايته اهتمامه بما يمكن أن نسميه فضول السفر، بدلاً عما يسميه المتدينون، الحج.

لاقى يهود الشتات الذين يعيشون في أجزاء مختلفة مصيرًا مرعبًا في جزء منه وفي أماكن مختلفة في أثناء فترة الحروب الصليبية. ففي شعر منسوب لشاعر مجهول مطلعه «تعالي معنا» دعا فيه ابنة صهيون المبتلاة للالتحاق بالمسيرة إلى الأراضي المقدسة (Carmi 1981: 368 –70). دعا دافيد بار ميشولم الشبايري الله للانتقام من حوادث الانتحار الجماعية التي وقعت في أثناء الحملة الصليبية الأولى في عام (1096 م) في مدينة شباير وتسمى أيضًا سبايرز، وهي مدينة ألمانية تقع عل الضفة الغربية لنهر الراين جنوب غرب هايدلبيرغ (Carmi 1981: 374–75) وتعكس أشعار إفرايم فون رغنسبورغ (Ephraim von Regensburg 1110 –75) الفظاعات التي وقعت في مذبحة رغنسبورغ عام (1137 م) وتلك التي ارتكبت خلال أثناء الحملة الصليبية الثانية بين عامي (1146–47 م). وفي (سفر زكيرا (سفر زكر ء)) لإفرايم أوف بون (Ephraim ofBonn 1132–1200) يسجل المراسيم وممارسات الاضطهاد التي وقعت في أثناء الحملتين الصليبيتين الثانية والثالثة وتفجعه على مذبحة اليهود التي جرت في مدينة بلوا (Blois) التي تقع في وسط فرنسا عام (1171 م) لتنتهي بالرجاء من أجل إنقاذهم ومنحهم ملجأ من عند الرب في القدس (Carmi 1981:

385). إن ملامح شعر الرثاء في هذه الفترة تمثّلت في تقديم المذابح كأنها طقس قرباني، وفي تقديم خروف عن طيبة نفس ليس فيه نقيصة.

يعكس شالم شَبَزي (المتوفى بعد عام 1681 م) وهو أهم شاعر يمني، توقعات اليهود لمجيء المسيح، خاصة، عشية أعمال القمع والاضطهاد التي وقعت ما بين الأعوام (1679-81 م): «متى سيؤذن لي بالتحليق لأبني بيتًا داخل أسوار صهيون الممجّدة؟ إني أدعو صباح مساء لأرعى الأميرة [السكينة]» (Carmi 1981: 487). ومرة أخرى: «محبوبتي سأعمل على جمع أسباطي اللطيفة والصالحة بأكملها، وستنهض إسرءيل لتحيّي الفجر داخل أبواب صهيون» (Carmi 1981:488)[17].

وفيما يتعلق بالاستيطان الديني اليهودي في الأرض، قام الحاخام موسى بن ناحمان (Ramban, 1194 -1270) وهو أعلى سلطة دينية في عصره بإسبانيا، بالهجرة إلى فلسطين في عام (1267 م) وكان نشيطًا في تأسيس مستوطنات وكنس في عكا والقدس. وفي عام (1286 م) حاول الحاخام مايير فون روتنبورغ قيادة عدد من اليهود من منطقة الراين إلى فلسطين. وقامت في عام (1523 م) حركة يهودية مؤمنة بالمسيح الموعود يقودها دافيد ريوفيني (David Reuveni) هدفها العودة إلى الأرض، وجذبت اهتمام الجماعات اليهودية في مصر وإسبانيا وألمانيا. وفي عام (1772-80 م) رحل الحاخام ناحمان فون براتزلوف (Bratzlov) إلى الأرض وحكم على كل ما عرفه من قبل أنه تافه، وأنه من خلال الاحتكاك المباشر بالأرض « أمسك بالشريعة الصحيحة ». وتحقق هذا بمجرد أن وطئت قدماه حيفا. ورغب في العودة فورًا، لكنه، تحت الضغط ذهب إلى طبريا، ولم يذهب إلى القدس أبدًا. أما أحد قادة حاخامات براغ، الحاخام يهودا ليفا أوف لوف بن بيزالل (Rabbi Yehuda Liwa of Loew–Ben Bezalel, 1515–1609) فلم يلّح على قيام دولة في إسرءيل، تاركًا أمر

ذلك إلى مشيئة الرب الذي سيأتي بها في الوقت الذي يراه مناسبًا (اللاويين 26: 44–45) (Davies 1991: 33).

وتحت تأثير الحاخام إليا بن سولومون سلمان من فيلنا (Elijah Ben Solomon Salman) (فيلنا غاوون) ذهبت مجموعات إلى صفد في عامي (1808–1809م) وارتأوا أنهم الممثلون لجميع اليهود وعدوا أنفسهم على حق عندما استغاثوا باليهود الآخرين من أجل تقديم المساعدة. وأُرغم بعضهم، مثل الحاخام عقيبة شليسينغر (Akiba Schlessinger) من برسبورغ (1837–1922 م) على الذهاب إلى الأرض، إذ بات من الصعب عليهم أكثر فأكثر أن يعيشوا طبقًا لتعاليم التوراة في أوربا العلمانية.

يعرف دفِيس (W. Davies) حركات اليهودية الفارة من العصرية والعلمانية بالحركة الصِّهْيَوْنِيَّة: لأن اليهود الذين تخلّوا عن ذاتيتهم الدينية والقومية ليصبحوا 'مطبّعين' مع المجتمع الغربي أصبحوا من ثمّ مضللين وعادوا إلى التقاليد التي تخلصوا منها. مع ذلك، ولكي يقوموا بأداء الأمرين معًا الديني والقومي تجاوزوا كل حد، فبدلاً من العودة إلى الجذور الدينية، عادوا إلى القومية، والاشتراكية والرومانسية، عادين دينهم من بقايا الماضي المتحجّر. وفيما يخص يهود القرن التاسع عشر العلمانيين الذين أصبحوا في النهاية صهاينة «رمز التكريس الديني للأرض إلى كل ما هو خاص و'فضائحي' وغير قابل للاستيعاب يهوديًا» (Davies 1991: 35 n. 17). ومع ذلك يسلِّم دِفِيس باتباع طريقة واحدة معينة بين الحنين الديني للأرض والقومية الصِّهْيَوْنِيَّة.

4، 4، 2) خلاصة

مع أن تطبيق الاستعمار الاستيطاني متميز في كل حالة، رأينا أن المواقف المقولبة تجاه السكان الأصليين كانت هي السائدة في العقيدة التي خبرناها. ومن شروط حدوث الاستعمار، لابد أن يكون المستعمِر أكثر تطورًا تقنيًا

وماديًا وعسكريًا من المستعمَر. ووفقًا لمعايير المستعمِر قدمت هذه الخصائص التفوق، 'الطبيعي' أو 'العرقي' وسوغت «الازدهار الجشع لعرقنا». ونادرًا ما يراعي المستعمرون وقْع مشروعهم على السكان الأصليين، فهم إما تجاهلوا ذلك أو علموا بما هو الأفضل فيما يخص السكان المحليين وأعطوا لأنفسهم الحق بأن يكونوا مشرفين عليهم، سواء بحجزهم في محميات وتجمعات وفي بانتوستانات أم في مناطق (ا) من أراضي السلطة الوطنية الفلسطينية[18]. في النسخة الأوربية المركزية التي بموجبها (اكتشف الأوربيون العالم) يمكن شرح حتى معظم الإنجازات الإشكالية كالتالي: كان أثر تجارة العبيد على إفريقية مؤذيًا بلا شك، بيد أن الميزان كان بمجموعه غير موات. فقدم البرتغاليون على سبيل المثال تشكيلة متنوعة من الفواكه والخضراوات الجديدة (Williams 1962: 41).

لفّق مؤرخو الصِّهْيَوْنِيَّة ودولة إسرائيل تاريخًا يتماشى مع الخطوط التي ناقشناها فيما سبق كما يتوافق في واقع الأمر مع ممارسات الأمم والحركات السياسية. وقاموا بتزييف خرافة الحنين اليهودي الدائم من أجل التخلي عن (المنفى) وتأسيس دولة يهودية خالصة في وطن الأجداد وسلّموا بها كأنها النموذج عند كل جيل (خرافة الادعاء التاريخي الفريد) حتى إن طموحًا كهذا، لم يظهر في الدوائر اليهودية إلا بعد بروز القوميات الأخرى في أوربا القرن التاسع عشر. لم يظهر طموح إقامة دولة أمة في التاريخ اليهودي بين هزيمة تمرد بار كوكبا في عام (135 م) ومجيء القومية الأوربية في القرن التاسع عشر. إن الحنين اليهودي للأرض، هو في الحقيقة، شبيه بالحنين إلى الفردوس المفقود لطقوس وشعائر الهيكل. وفي الأوساط الدينية، صمدت الآراء القومية الاستثنائية، للحاخامين كاليشر وألكالاي في وجه المؤسسة الأرثوذكسية المتطرفة. ولم تعتمد الصِّهْيَوْنِيَّة على المشاعر الدينية، وكانت المؤسسة الدينية ترفض الصِّهْيَوْنِيَّة باستمرار. وكان الصهاينة المؤدلجون يحتقرون الدين. يجب

أن لا يجيّر التنوع الوفير ليهودية ما قبل الصِّهْيَوْنِيَّة إلى تقدم محتوم لعقيدة واحدة متفق عليها، سواء كانت الصِّهْيَوْنِيَّة أم شيئًا آخر. إن خرافة الصهيوني الأصلي المختلقة عن الصِّهْيَوْنِيَّة السياسية لما قبل التاريخ لا تحرِّف حقيقة التاريخ فحسب بل تشوه نظرة اليهود المعاصرين لأنفسهم ولأصلهم ولمصيرهم.

إن تكديس النصوص من فترات وأماكن مختلفة يعكس عزلة معينة عن الأرض المقدسة وإزعاجًا في أماكن الشتات ولا يصل إلى حد تقديم الدليل على الاضطهاد المستديم لليهود في كل مكان (خرافة التغريب الأبدي كلّي الوجود والاضطهاد). فالخطر الجسيم لم يكن موجودًا في كل مكان ولا في أي وقت من الأوقات كما يدل على ذلك بقاء اليهود على قيد الحياة. لقد مر على أهل الشتات عصور ذهبية وأخرى مظلمة. نعم، ففي عام (51-1950 م) وجد بن غوريون نفسه مرغمًا على السماح رسميًا بتفجير المعابد والأبنية اليهودية في بغداد لتدبير أمر هجرة (العلية) اليهود من العراق، تلا ذلك حملة مكثفة ناجحة دفعت بحوالي (105000) يهودي إلى الهرب من البلد ولم يترك أمامهم أي خيار في تحديد وجهة سفرهم أو المكان المقصود إلاّ إسرائيل، ولم يبق سوى أربعة آلاف يهودي (Shiblak 1986:127)[19].

كان حنين أهل الشتات إلى أرض إسرءيل مرتبطًا بالعبادة في الهيكل. بينما ظلت مجلدات عديدة من أدب 'اليهودية التقليدي' تناقش في موضوع الهيكل والحيوانات التي ستقدم كقرابين، والقليل منها يتناول القدس كمدينة. إضافة إلى ذلك، فالهيكل والقرابين التي تقدم عنده هي التي يشار إليها على الدوام عند أداء الصلاة اليهودية. لكن، الارتباط بطقوس الهيكل، والرغبة في إعادة بناء الهيكل واستعادة تقديمات الحيوانات قرابين يجب أن تؤخذ في حسبان الحقائق. ففي ملحقها عشية عيد الفصح أحدثت صحيفة هآريتس صدمة لقرائها في الرابع عشر من نيسان عام (1995 م) ([دكان اللّحام المقدسة] The Butcher Shop) بتوصيف كيفية التعامل مع قرابين الهيكل.. إلخ. وإن طقوس

ذبح وسلخ العجول كقرابين وما إليه سوف يعكّر مزاج الحالمين بالحنين إلى القدس الدنيوية لما لها من مكانة وتوق في صميم أهل الشتات.

ومبعث الحج إلى القدس مرتبط أيضًا بموقع الهيكل. وصيغة المخاطبة بعبارة 'العام القادم في القدس' كانت تعبيرًا عن توقع القيام بالحج إلى موقع الهيكل وليست كمطمح صهيوني رئيس في قيام استيطان استعماري. يجب عدم خلط الارتباط الروحي العاطفي بالأرض مع التمني في العيش هناك، وبدرجة أقل مع الرغبة في السيطرة عليها سياسيًا، خاصة على حساب السكان الأصليين. أساسًا، يزور، الحجاج المكان ويعودون من حيث أتوا.

توافر قبل القرن التاسع عشر، دليل غير كافٍ، على أن الحنين اليهودي يمكن إشباعه باللجوء إلى الاستعمار الاستيطاني. فأرض كنعان هي أرض الميعاد كما في (الكتاب) نفسه 'واكتسابها' ينطوي على مشكلة خُلقية ودينية وامتلاكها ينطبق عليه الشرط الخلقي (Schweid 1987: 535). ويمكن حل المشكلة الخلقية والدينية التي يطرحها شفايد، والسبب في ذلك أنها أرض «فقد سكانها السابقون حقهم فيها بسبب الأثام والخطايا التي ارتكبوها، وستواصل أسباط بني إسرءيل الإقامة في الأرض فقط عندما يكونون عادلين» (1987: 535-6). ولا يمكن أن نعزو مثل هذه الخلقية الفروسية تمامًا إلى أجيال يهود الشتات الذين لا يقرون بمثل هذه الآراء.

وبإصرارهم على تقديم سجل ناصع عن الإنجاز الصهيوني، لم يعاود المؤرخون الرسميّون للصهيونية ولدولة إسرائيل كتابة تاريخهم فقط، بل أيضًا الوثائق التي يقوم عليها مثل هذا التاريخ. يحلّل مورِس التعارضات بين يوميات يوسف فايتس المكتوبة بخط اليد والنسخ المنشورة المصححة ويوميات بن غوريون الواضحة والمراقبة ذاتيًا بشكل مكثف. فالهدف الدعاوي واضح، خاصة في استبعاد الإشارات الواردة والمتعلقة بأهداف سكان المستوطنين في

'الترحيل' وهو ما انعكس في الاجتماعات التي جرت بين فايتز وبن غوريون. وفي النسخ المعدّلة عن الاستيلاء على القرى العربية، لا يشير بن غوريون إلى المذابح والاغتصاب والطرد، ويتعرض لعمليات السلب والنهب الجماعية التي وقعت في البلدات والقرى على أنها 'العيب الخلقي' الوحيد في السلوك الإسرائيلي (Morris 1995: 56 -57).

وتولى فايتس "تنظيف" يوميات يوسف نحماني فحذف أي ذكر للمذابح الواردة في التسجيلات 'المختزلة' للاجتماعات وكل استشهادات نحماني الناقدة لعدوانية ووحشية وقساوة قوات الهاغاناه التي رفضت، بناء على أوامر من قيادتها، التفاوض مع العرب الذين «يريدون السلام فحسب» (Morris 1995: 54). ويحذف فايتس أي ذكر للقلق الذي انتاب نحماني من جرّاء سلوك الهاغاناه في طبريا في نيسان من عام (1948 م) «يندى جبيني خجلاً و'أنا' أود أن أبصق على المدينة وأتركها» بسبب الرعب الذي أصابه من اغتصاب النساء وذبح (65) فلاحًا في الصفصاف، بعد أن رفعت البلدة العلم الأبيض، وذبح (76) رجلاً وامرأة، أيضًا بعد أن استسلموا، في الصالحة (p. 55). وتساءل نحماني في مفكرته: «من أين أتوا بمثل هذا الإجراء البالغ القساوة، الأشبه بالنازيين؟» إلا أن مثل هذه السجلات المحرجة لا تظهر في مقتطفات فايتس. فكل الإشارات إلى المقارنات التي قام بها اليهود بين تصرف وحدات من قوات الدفاع الإسرائيلية في عمليات حيرام ويوآف والتصرف النازي في أوربا المحتلة تختفي من السجلات الرسمية "المختزلة" (pp. 55, 59). وعد مورس أن ملفّقي التاريخ الصهيوني الدعاوي هم من بين أكثر المهنيين الذين أتَموا هذه المهنة الغريبة البارعة في تزوير المصادر (1995: 44). وكان الهدف من وراء ذلك إخفاء ما قيل ومورس، وتوريث الأجيال القادمة النصوص المعدلة من الماضي ([خرافة عدم الطرد وخرافة طهارة السلاح] The Myth of No Expulsions, and the Nyth of Purity of Arms).

لعل من أبرز آثار القراءة الصِّهْيَوْنِيَّة الشاملة للتاريخ اليهودي اختصار التنوع الغني في التجربة التاريخية اليهودية إلى نوع واحد من الدينامية العقدية التي تؤكد بعض أكثر العناصر الانكفائية والوضعية في التقليد اليهودي، ألا وهو ذلك التقليد الذي تعتز به بانفصالها عن باقي الأمم وتقرير مصير الدولة اليهودية بغض النظر عن الغبن الذي يلحق بالآخرين. إن تلك النزاعات التي تنبع من قومية (إثنية) تكره الغرباء وتخشاهم والمبّنية على مواقف الهيمنة العنصرية والاستبعاد، لا ترقى بهدف التقاليد الأخرى داخل اليهودية، وبذلك تدعو الجماعة اليهودية بأن تكون منارة للأمم[20].

إن إعادة كتابة التاريخ اليهودي ارتبط بشكل وثيق بالخرافة التي تسيِّر الصِّهْيَوْنِيَّة وتقذف بها إلى ذروة الطموحات اليهودية في فترة واحدة من تاريخها الحديث جدًا وتلك التي لن تبقى في أغلب الظن. ولن تبقى بالطريقة نفسها التي تنهار فيها المظالم في نهاية المطاف، غالبًا تحت وطأة تداخل التوترات الداخلية التي تنبع من التناقضات المعتقدية، والخارجية التي لن تغفر أو تدعم سياسات القمع لأجل غير مسمّى[21]. تستحق اليهودية السابقة على الصِّهْيَوْنِيَّة أن يحكم عليها وفق معاييرها الخاصة بها، ويجب ألا يسمح للتاريخ اليهودي بمجمله أن تسيطر عليه نزعات قوى إمبريالية متحدة في القرن التاسع عشر وميول قومية استعمارية، والكارثة التي حلّت باليهودية الأوربية عن طريق السياسات العنصرية للرايخ الثالث.

اتكأ الإدعاء اليهودي بحق العودة أساسًا على الكتاب المقدس، نظرًا لعدم وجود أرضية خُلقية مقنعة تدعمه. وأكثر ما يميّز السلب المؤسساتي الإجمالي الذي ارتكبته الصِّهْيَوْنِيَّة بحق السكان الفلسطينيين الأصليين عمومًا الاستحسان الذي لاقته في الغرب، ولم ينظر إليه لدى معظم الدوائر اللاهوتية والدينية بأكثر مما يستحقه الشعب اليهودي بمقتضى وعود الرب المنصوص

عليها في الكتاب المقدس. ف ‹الكتاب› شيء لابد منه في توفير الشرعية الخلقية المزعومة، ومن دونه تغدو الصِّهْيَوْنِيَّة خطابًا في أسلوب الفتح والانتصار ‹Riley–Smith 1981: 43 –44›. إن قراءة ‹الكتاب› كما يبدو في ظاهره لن يقدم الإطار الخلقي الذي يحول الادعاءات اليهودية إلى شرعية سماوية مقدسة فحسب، بل يجيز لنفسه الاستيلاء على الأرض الموعودة وطرد السكان الأصليين بالقوة إنجازًا لوصية من وصايا الشريعة اليهودية ‹متسبء› .نادرًا ما يتخيل المرء أن يفتتح عصر المسيح بالسلب الاستعماري.

3) الاستعمار والدليل الكتابي

3، 1) إعادة تأويل البرهان الكتابيّ: معضلات أدبية وتاريخية

بسبب الأهمية التأسيسية لتقاليد الأرض في ‹الكتاب› في المشروعات الاستعمارية، من المناسب أن نعيد تفحّص هذه القصص. من بداية تاريخ المسيحية واليهودية إلى آخره، ربطت قراءة الكنِس للتوراة وقراءة الكنيسة للعهد القديم، القصص بالفترة الزمنية للشخصيات الواردة في كل قصة، كما لو أنّها كانت تتعاطى مع سجلاّت تاريخية مبسطة للماضي، بدلاً من تعاطيها مع زمن التأليف بعد عدة قرون لاحقة. في حين أن السرد القصصي الكتابَيّ الذي ألهب حماس المشروعات الاستعمارية عد في الكنِيس والكنيسة معًا أنه يقوم أساسًا بنقل المعلومات التاريخية الموثوقة. فالدراسة النقدية الأحدث لأسفار الشريعة الخمسة، وهي أسفار العهد القديم الخمسة الأولى وتسمى أيضًا: أسفار موسى [التوراة] الخمسة، وهي أساس الخماسية وما يطلق عليه

التاريخي التثنوي، تنقسم بين أولئك الذين يجادلون بأن زمن التأليف وقع في الفترة ما بين القرن السادس إلى الرابع قبل الميلاد، وأولئك الذين يجادلون بأنها كتبت في الفترة ما بين القرن الثالث إلى الثاني قبل الميلاد. هناك إذًا، فترة انقطاع زمني كبيرة بين الأحداث المزعومة وسردها، وهو ما يثير أسئلة عن السند التاريخي والشكل الأدبي والغرض من التأليف والاهتمامات. فالقصص الأدبية الواردة في فترة القرن السادس إلى الرابع قبل الميلاد لا يفترض فيها أن تعكس بدقة الظروف الاجتماعية السائدة في "فترة الآباء الأولين" ولا تعكس فترة ما بين القرن الرابع عشر إلى العاشر في فلسطين. بل أكثر من ذلك، يحوي السرد الكتابيّ جانبًا واحدًا فقط من الصورة الواسعة[1].

3، 1، 1) روايات الآباء الأولين

في قصص الآباء بسفر التكوين قوة خيال كبيرة، فجذورها ضاربة في أعماق الثقافة الغربية. أكثر من ذلك، تقرأ قصة الوعد بالأرض لإبراهيم [التوراة] ونسله وكأنها سجل لما حدث فعلاً. في حين أن التعرف إلى ‹الكتاب› كنص أدبي قوي، والسعي وراء ما حدث في الماضي فيه تقييم نقدي للكتاب ولاستخداماته اللاحقة. إن الإجابات الأدبية عن قضايا التاريخ ليست أفضل حالاً من الإجابات التاريخية عن قضايا الشكل الأدبي.

تبرز الصورة التالية من قراءة مبسّطة لقصص الآباء. بعد أن يقدم سفر التكوين (1: 11) تصوره لأصول الكون والعالم وحيواناته والكائنات البشرية، يتحول من التركيز على العديد من الناس على الأرض إلى التركيز على فرد واحد. فوضع أبرام إبراهيم [التوراة] على منصة التاريخ البشري (التكوين 11: 28) وتمّ التبشير باقتراب بداية أخرى في القول: «فأجعلك أمةً عظيمة» (التكوين 12: 2). تضّمن العهد مع إبراهيم [التوراة] أن يترك أرضه ويذهب إلى أرض الميعاد، أرض كنعان (التكوين 5). ويعد الرب أبرام وورثته بكل

الأرض التي تراها عيناه إلى الأبد (التكوين 13: 14-12) من نهر مصر إلى الفرات (التكوين 15: 18-1). وتحمل هاجر بإسماعيل (التكوين 16: 10-12) لكن الرب سيقيم عهدًا مع إسحق بدلاً من إسماعيل (التكوين 17: 15-22). وتجدّد العهد بين الرب وإسحق (التكوين 26: 2-4). ورزق إسحق ابنًا اسمه، يعقوب، ويسكن المكان الذي وُعد به إبراهيم [التوراة] (التكوين 82: 1-4). وكان على الابن الآخر، عيسو، أن يسكن في إدوم (التكوين 32: 4).. إلخ. ثم يتناول (الإصحاح 11: 50-27: 26) من سفر التكوين أصول شعب بني إسرءيل، من خلال الأسلاف، إبراهيم [التوراة] وسارة، حتى وفاة يعقوب ويوسف في مصر. ويركِّز ما تبقى من الأسفار الخمسة على شؤون هذه الأمة الواحدة.

3، 1، 1، 1) سفر التكوين: النقد الأدبي

إن استخدام الاستعماريين نموذج شعب الأرض الموعودة المختار يعكس النظرة الشائعة بأن المرء يتعامل مع مختارات تاريخية منتقاة من الكتاب. وحتى وقت قريب، نظر مؤرخو إسرءيل ويهوذا بلا استثناء إلى النصوص الكتابية على أنها توافر أساسًا تاريخيًا ثابتًا، وعدوا أن مؤلفي تلك النصوص يعكسون أحداث الماضي كما أنهم يعكسون علاقاتهم العرضية (e.g. Orlinsky 1985: 45). ومن نواح كثيرة لم يقدموا أكثر من صياغة جديدة للنص الكتابيّ، التي تمسكوا بها فقط عند التأويل اللاهوتي المستتر والدفاع الخاص (see Garbini 1988: 1-20).

مهما يكن من أمر، تلتقي عدة عوامل لكي توحي أن قصص الآباء ما هي إلاّ خيال أدبي. دعونا ننظر في تاريخية عصر إبراهيم [التوراة] بحكم أنها تقع في نطاق تلك المادة التي نواجه فيها أصل وعد الرب بالأرض والذرية. شهدت حضارات ماري وإيبلا وأوغاريت ومصر وقبرص على حقيقة وجود اسم

إبراهيم [التوراة] على نطاق واسع، الأمر الذي لا يساعد كثيرًا في تقرير تاريخية الاسم الوارد في «الكتاب» (Ahlström 1993: 181). وتخبرنا قصة التكوين أن إبراهيم [التوراة] وعشيرته أتوا من أور الكلدانيين إلى حاران في بلاد الرافدين العليا ومن ثم توجهّوا إلى كنعان (التكوين 11: 13) وقد تخلّى عن نمط حياة الترحال نصف البدوية الممجوجة، وامتلك فقط مغارة المكفيلة في حبرون، التي اشتراها من أحد الحثيين لاستخدامها مكانًا للدفن (التكوين 23). ويتكرر الوعد بالأرض لأبرام ونسله من بعده (التكوين 21: 6-7) مرة تلو الأخرى (التكوين 13: 17-14، و15: 21-18، و17: 8-5، و26: 4-3، و28: 4، 15-13، و05: 42) ويعاد تكراره في كل سفر من الأسفار الخمسة الأولى (الخروج 2: 24، و33: 1 إلخ؛ واللاويين 26: 42؛ والعدد 32: 11؛ والتثنية 1: 8، إلخ).

ولأن قصص الآباء لا تقدم معلومات يمكن تأريخها لتتزامن مع جدول تاريخي محدد مستمد من مصادر خارج «الكتاب»، يجد المرء نفسه إزاء محاولة تأريخ الأحداث على أساس مطابقتها بين نمط الحياة الذي جاء وصفه في القصص وذلك النمط الذي جسدته الثقافات المحيطة. وناقش الباحثون المختصون نمط حياة الترحل الذي صوره سفر التكوين على أساس أنه يشبه هجرات الأموريين المزعومة، كما عكسها الدليل الأثري وفي وثائق ماري، وجعلهم ذلك يربطونه بفترة العصر البرونزي الوسيط الأول (2000-1800ق م) بينما ربطه باحثون آخرون بالعصر البرونزي الأخير (1550-1200 ق م) على أساس التماثل مع العادات الاجتماعية في نصوص نوزي.

إلا أن عوامل عدة توحي بوجود تأريخ متأخر لقصة إبراهيم [التوراة]. إن تحديد أور الكلدانيين على أنها المكان الذي أتى منه إبراهيم [التوراة] وعشيرته (التكوين 11: 13) ينطوي على مفارقات تاريخية: فالكلدانيون لم يظهروا على مسرح أحداث العالم قبل القرن التاسع قبل الميلاد[2] ولم يطلق اسمهم على

المنطقة قبل القرن الثامن أو السابع قبل الميلاد. ولم تتردد عبارة أور الكلدانيين مرة أخرى حتى جاء ذكرها في سفر (نحميا 9: 7) التي قد توحي بأن قصة إبراهيم [التوراة] متأخرة جدًا عن الزمن المشار إليه من خلال مادة القصة. بل أكثر من ذلك، إن بئر السبع التي تظهر في حياة إسحق، لم يكن لها وجود قبل العصر الحديدي المبكر. بطريقة مماثلة، ولأن إبراهيم [التوراة] وإسحق كليهما تعاملا كما قيل مع ملك الفلسطيون أبيمالك من جرار (التكوين 20 و 62) فلم يكن الفلسطييون معروفين في فلسطين قبل عام (1200 ق م). مرة أخرى، لم يستخدم الجمل حيوانًا لحمل الأثقال قبل نهاية الألفية الثانية قبل الميلاد. علاوة على ذلك، فإن الطبيعة الخيالية لقصة إبراهيم [التوراة] في (سفر التكوين 41) واضحة (Ahlström 1993: 184 -86). إن وجود عناصر تاريخية تنطوي على مفارقات في القصة تفتح الباب أمام مسألة تاريخيتها وشخصيتها الأدبية وحقبتها الزمنية وظروف تأليفها.

3، 1، 1، 2) إبراهيم [التوراة] والتاريخ والتقليد

كان يوليوس فيلهوزن قد خلص إلى القول في عام (1885 م) إنه لا تتوافر لدينا معرفة تاريخية عن الآباء الأولين، ومن المحتمل أن يكون إبراهيم [التوراة] محض اختلاق أدبي غير مقصود وليس شخصية تاريخية. ودلت دراسة حديثة جدًا وبشكل مقنع (Goldingay 1983; Millard 1983) أن القصص الأبوية لا تشتمل على دليل موثوق عن الفترة الموصوفة في القصة، بل هي خيالات أدبية تم تأليفها في فترة لاحقة لكي تخاطب العصر الذي تعيش فيه. وقوّم توماس طمسن في عام (1974 م) التأويلات الجديدة للباحثين المختصين البارزين بين الأعوام من (1920 و 1970 م) وتحدى جهودهم في إرساء تاريخية الآباء على قاعدة رنين الأصوات الكتابية الإضافية. وبيّن أن تقاليد رحلة إبراهيم [التوراة] من أور الكلدانية إلى كنعان عن طريق حاران

غير تاريخية، وأنها إعادة تأويل قائم على تقاليد صدامية عديدة مستقلة أصلاً، وأن ترتيب وقائع التاريخ زمنيًا للكتاب المقدس لا تستند إلى ذاكرة تاريخية، بل إلى خطة لاهوتية متأخرة جدًا تفترض سلفًا رؤية عالمية غير تاريخية. واستبعد كشخص أصولي الجهود المبذولة في استغلال القصص الكتابية لإعادة تفسير تاريخ الشرق الأدنى (T.L. Thompson 1974: 315).

شرع طمسن في تفسير جديد وخطير لفهمنا المتعلق بفلسطين في الألفية الثانية ولقصص سفر التكوين. ودلت دراسة كتبها فان سيترز (Van Seters) على أن التأريخ القديم لمادة من خارج (الكتاب) يزعم أنها موثقة وأن قصص الآباء في العصور القديمة المفترضة يصعب الدفاع عنها. إضافة إلى ذلك، حاول أن يثبت أن التقليد اليهودي المركزي للأسفار الخمسة الأولى انبثق من فترات السبي أو ما بعد السبي، بدل انبثاقه من الملَكية القديمة جدًا. وفي حقيقة الأمر، تمت الإشارة إلى إبراهيم [التوراة] كشخص في نصوص السبي (إشعيا 51: 2؛ حزقيال 33: 42) وباستثناء سفر يشوع (21: 3-4، 12) فإن الأجزاء المتعلقة بفترة ما قبل السبي في العهد القديم، والتي لم تأت على ذكر الحوادث المصاحبة لإبراهيم [التوراة] وإسحق أو يعقوب توحي بأن القصص المستخدمة من قبل كاتب سفر التكوين ربما لم تكن قد وقعت قبل فترة السبي البابلي (Whybray 1995: 49-50). إن اختلاق تاريخ أسرة قائم على قصص متعددة الأشكال عن رموز أسطورية يكون فيها أدب ما قبل السبي موجودًا فعلاً هو أمر غير واضح، وقد شكل تقليدًا "قوميًا" لأسرة بمفردها تمكنت خلال أربعة أجيال أن يتفرع منها « اثنتي عشرة عشيرة هم أسباط إسرءيل ».

إن معظم أجناس الأدب الكتابي لها نظائرها في آداب المشرق الأدنى القديم. على كل حال، فنحن نبحث عبثًا عن أي نظير إما في مضمون المادة أو حتى في شكلها في (التكوين 12-50) ونبحث في قصص الخروج وفي فتح الأرض والاستيلاء عليها. بينما نمتلك دليلاً عن ثقافات يمكن تتبع أصولها

إلى العصر البرونزي الأخير، ولدينا نظائر بصورة خاصة في وسط الثقافات الإغريقية والرومانية، لشعوب يمكن تتبع أصولها إلى ماضٍ أسطوري، إلى نظائر في القصص الأبوية العبرية الممتدة وهي لا توجد خارجَ العالم اليهودي والإغريقي. ويوحي غاربيني أن الفلسطيين، وهم ورثة مباشرون للثقافة الإيجية والأناضولية، كانوا مسؤولين عن تقديم هذا النوع الثقافي الإغريقي إلى المشهد الثقافي العبري (85f :1988).

إن دور الأسلاف في قيام مدن إغريقية يماثل مظاهر من التقاليد الأبوية. يسلط فاينفلد (Weinfeld) الضوء على التناظر بين أينياس وإبراهيم [التوراة] (1993: 21-1). ويشير غاربيني إلى أن إبراهيم [التوراة] فيما يخص بني إسرءيل قد ولد في بلاد الرافدين وبالطريقة نفسها كما فعل الرومان بتتبعهم أصلهم إلى بطل طروادة أينياس (80 :1988). وفي كلتا الحالين، فقد نشأ النموذج على مراحل: رجل يترك حضارة عريقة ويعهد إليه القيام برحلة إلى بقاع الدنيا؛ هنالك فترة انقطاع بين هجرة السلف والتأسيس الفعلي.. إلخ:

يترك الأب إبراهيم [التوراة] (إشعيا 15: 2) أور الكلدانيين ومعه وزوجته ووالده (التكوين11: 31-28، 15: 7، ونحميا 9: 7).	يترك أينياس (Aen. 2.2) طرواده المشهورة ومعه زوجته ووالده وابنه،
ويقيم لفترة قصيرة في آرام (والتي ستصبح في وقت لاحق عدوًا لإسرائيل) ويصل إلى كنعان، أرض الميعاد،	ويقيم لفترة قصيرة في قرطاجة (والتي ستصبح في وقت لاحق العدو اللدود لروما). يصل ابنه أسكانيوس إلى لافينيم (Aen. 1.267-69) وإلى ألبا لونغا.
ومنها ستحكم سلالته شعوبًا أخرى (التكوين 17: 5، 27: 29، 49: 10).	تصل سلالته إلى روما التي سيقدر لها أن تحكم العالم (Aen. 1.57-59; 286-88; 97-.3).

أُخبر إبراهيم [التوراة] بوقوع فترة انقطاع مدتها (004) سنة (التكوين 51: 31) أو (034) سنة (الخروج 12: 41).	أُخبر أينياس بوقوع فترة انقطاع مدتها (333) سنة (Aen. 1.270–72).

وتم ردم الهوة عن طريق تقديم سلالة حاكمة طويلة. وفي حالة بني إسرءيل، فإن تقاليد سفر التكوين للآباء الأولين الرحل وعبادتهم إيل في كنعان أخذت عن الشعوب التي عاشت في المنطقة قبل استقرار قبائل بني إسرءيل فيها. وتبرهن تقاليد الخماسية على أن الآباء الأولين لم يعرفوا يهوه، الاله القومي (الخروج 6: 3–5). فالقصص عن يعقوب ربما أتت أيضًا من عند الكنعانين. فاسم يعقوب شبيه باسم أمير سلالة الهكسوس ‹يعقوب هر› (Weinfeld 1993: 8–9). ويشد فاينفلد الانتباه إلى اللغة المتشابهة المستخدمة في وصف إبراهيم [التوراة] وداود، ويوحي بأن إبراهيم [التوراة] صدى لداود، كما هو أينياس التقي صدى لأغسطس التقي (1993 : 11–9).

3، 1، 1، 3) دلالة قصة إبراهيم [التوراة] وأصلها

يبسط (التكوين 12: 1–3) على نحو مركَّز ’التاريخ‘ الأبوي للأولين، الذي من خلاله يطلب من إبراهيم [التوراة] أن يغادر بلاده ويتوجه إلى حيث يحصل على الأرض والذرية. مع ذلك، فلا إبراهيم [التوراة] ولا أي من الآباء الأولين تملكوا الأرض في يوم من الأيام لأنها كانت أرض الكنعانيين (التكوين 12: 6، 31: 7) وآخرين غيرهم (التكوين 23) وكانوا مجرد غرباء مقيمين (التكوين 23: 4، 35: 27). فعلاً، يختتم السفر بيوسف وهو موضوع في تابوت بمصر (التكوين 50: 26) وبنتيجة مفادها أن القصة الأبوية تستهل بواحد من الآباء الأولين بعيدًا عن أرض الميعاد وتنتهي بآخر في مصر، في حين أن الوعد بإكثار نسله حسب القصة، وجعله أمة عظيمة سوف تنتصر على أعدائه (التكوين 12: 3–2، 17: 2–5 إلخ) بقي دون أن يتحقق.

وقال يوسف لأخوته وهو يحتضر: «حانت ساعة موتي؛ والله سيذكركم بالخير ويخرجكم من هذه الأرض إلى الأرض التي أقسم عليها لإبراهيم وإسحق ويعقوب» (التكوين 50: 24).

فالروايات المتصلة بالآباء الأولين متميزة لأنها لا تقدم بشكل عام، معلومات تاريخية من نوع واحد. بدلاً من ذلك، سيكون لدينا سلسلة من الحوادث المتعاقبة للعشيرة وأحداث دينية معهودة، تقدم إبراهيم [التوراة] كقدوة في الإيمان. إن "حقائق" القصص الأبوية تقع في الواقع خارج الزمن، وبسبب ذلك تم تأريخ الحوادث على نحو مختلف في نطاق يراوح ما بين (2500 ق م و 200 ق م). لم تقتض الضرورة فيما يخص الراوي أن يمتلك معلومات دقيقة عن الماضي، إذ لم يكن هدفه أن يكتب تاريخًا متجردًا، بل أن يدرح مادة عن ماضي الشخصيات الأبوية المثالية التي تحركت تجاه خلفية موجودة خارج الزمن التاريخي بِنيَّة تتفق مع أغراضه ومفاهيمه لما هو الأفضل فيما يخص قراءه، في زمن التأليف النهائي (Garbini 1988: 15) ربما خلال السبي البابلي.

استخدم اليهوذيون (Judahites / Judaeans) المسبيون الماضي الخرافي والأسطوري لقصة الآباء الأولين ليؤكدوا حقهم في تمثيل كل إسرءيل، وجعل إبراهيم [التوراة] هو الجد السلف ليعقوب والمتسلم للوعد الإلهي. هذا الوعد الذي نبذ الملكية التي حسبوا أنه خيب آمالهم فيها وخولهم الحق في العلاقة السماوية بمجموع الشعب. وبتحديد مكان أصل إبراهيم [التوراة] في أور، قد يجعلهم يلقون حظوة عند حكامهم الجدد[3]. إن هذا التتبع للأصول يجد له نظيرًا في الماضي الخرافي والأسطوري الذي أوجدته روما لنفسها بعد وقت قريب. ويرى أهلشتروم أن تقليد إبراهيم [التوراة] وصل إلى صياغته النهائية بعد السبي البابلي عندما حرم العائدون الحق بالأرض. إن غياب أي ذكر

لشخصية إبراهيم [التوراة] في ما يطلق عليه: التاريخ التثنوي، وعند معظم أنبياء ما قبل السبي يؤيد تأريخ ما بعد السبي (Ahlström 1993: 182).

إن صيغة بلاد الرافدين الحالية لقصة إبراهيم [التوراة]، التي لا تصر على أنه الجد الأول لبني إسرءيل واليهودية فحسب، بل أنه الجد الأول للعرب أيضًا من خلال إسماعيل (التكوين 25: 18-12) وجد الأراميين من خلال يعقوب ووالدته رفقة، وجد المؤابيين وجد الأمونيين من خلال ابن أخ إبراهيم [التوراة]، لوط وجد الإدوميين من خلال حفيده عيسو (التكوين 25: 25؛ التثنية 2: 4-7) كانت كما هو هدفها الطرح المستقبلي أمام العالم الغربي السامي وشعوبه بأنهم من نسل إبراهيم [التوراة]. كان تجوال أبرام الوسيلة التي من خلالها يمكن لصلة القربى لجميع شعوب الغرب السامية أن تتوطد. كان إبراهيم [التوراة] الجد القدوة عند شعوب إسرءيل ويهوذا. فعندما كانت جماعة ما بعد السبي في حالة عسر وضيق، تمثل الشعب تاريخه الغائر في القدم على أنه مثال الكمال. لقد مثل إبراهيم [التوراة] «عصرًا ذهبيًا سابقًا» (see Ahlström 1993: 184 -87).

من المحتمل وجود تقاليد قديمة عن إبراهيم [التوراة] مثل تلك المتعلقة بسدوم وعمورة، والتي أضيف إليها غيرها، ومنها على سبيل المثال، تلك المتعلقة بيعقوب، في أثناء الأسر البابلي. إن الوجود الكلي ليعقوب في القصة (في الجنوب وفي شرق الأردن وفي وسط فلسطين وفي الشمال) جعلت منه الجد الذي تحمل اسمه كل إسرءيل، أبًا للأسباط الاثني عشر الذين تحمل القبائل الاثنتي عشرة اسماءهم. ومع الأهمية البالغة التي أعطيت ليعقوب، فقد نال إبراهيم [التوراة] الشهرة الواسعة من قبل بصفته الجد السلف للأمة (الخروج 2: 24، و4: 5، و32: 13 وسفر حزقيال 33: 24 وسفر ميخا 7: 20). ربما يعود السبب إلى حقيقة أن "نشاطاته" في مملكة يهوذا الجنوبية جعلته محببًا عند اليهوذيين الذين وحدوا التقاليد، ربما في السبي. وفي ذلك السيناريو، تمثل قصة

الآباء الأولين كما رأينا صياغة الراوي المنقحة وتأويله للتقاليد المتوافرة لديه، التي نشرها طبقًا لتقويمه الأمور. وكتب من أجل دعم يهود بابل في تنكرهم لمذهب المَلَكية وتأكيد موثوقية لاهوت يهود بابل، وحتى تفوقهم، بذلك يحقق ولادة اليهودية (Garbini 1988: 85).

3، 1، 2) روايات 'الخُماسية'

إن الطريقة المتزامنة في قراءة أسفار الشريعة الخمسة تركز على النص الكامل وتتحاشى مسائل التحقق من التاريخ وتسلط الضوء على قيمتها الدينية (Childs 1976: 73; Prudký 1995; Whybray 1995: 133–43). يروي النص تاريخ أصول بني إسرءيل منذ بدء الخليقة إلى نهاية الآباء الأولين (التكوين) وخلال فترة العبودية في مصر إلى لقاء موسى [التوراة] الرب في سيناء (الخروج 1 – 19). بعد نزول شرائع العهد على موسى [التوراة] (الخروج 20 – العدد 10: 10) يتقدم بنو إسرءيل إلى حدود الأرض الموعودة (العدد 10: 11 – 36: 31) حيث تعاد الشرائع وتتكرر باختصار لتلائم الظروف الجديدة للعيش في الأرض (التثنية 1: 1 – 33: 29). ويلي قصة أسفار الشريعة الخمسة رواية دخول الشعب أرض الميعاد والاستقرار بها (يشوع والقضاة) ليصار إلى تغيير في نظام الحكم من حكم قبلي إلى نظام المَلَكية (صموئيل الأول والثاني). وأخيرًا، تأتي رواية نمط الحياة تحت حكم الملوك نزولاً حتى عصر السبي البابلي (الملوك الأول والثاني).

بالإمكان إدراك تطور معين في الأسفار الخمسة. خلق الرب العالم والبشرية فخذلوه (التكوين 1 – 11) لكن، ومن خلال انطلاقة جديدة، اختار شعبًا واحدًا ليؤمن به وليعلم الأمم والشعوب (التكوين 1 – 50). هذا الشعب الذي حفظ طرق الرب من خلال معاناته، التي أعقبت خلاصه (الخروج) أصبح هو شعب الرب المقدس (اللاوين والعدد 1 – 10) الذي سيتقدم إلى

الأرض الموعودة (العدد 10 - 36) والتي سيحتفظ بها على شرط الإيمان والإخلاص (الخروج 20: 12؛ التثنية 4: 40، و5: 16، 29 - 30، و8: 1 - 9، و11: 8 - 21). وكان على بني إسرءيل أن يطردوا السكان الأصليين ويحلوا محلهم بسبب شرورهم ولكي ينفذوا وعد الرب الذي قطعه إلى إبراهيم [التوراة] وإسحق ويعقوب (التثنية 9: 5، و7). فإذا كانت الهبة الأعظم في الميثاق العيش في الأرض بسلام ورخاء، فستكون العقوبة الأعظم لانتهاك الميثاق معاناة ضياع الأرض (التثنية 4: 25 - 31، و32: 26، 46 - 47). كانت الأرض مقدسة (منفصلة) لأن الرب يهوه أقام في وسط إسرءيل (العدد 25: 34). وتشدد فرائض القداسة، على هذه السمة، (اللاويين 17: 26). لقد لفظت الأرض سكانها الأوائل، وستقوم بذلك مرة أخرى، إذا ما ارتكب بنو إسرءيل العيب البغيض ونجسوا الأرض (اللاويين 18: 24 - 30). ومن بين المحظورات البغي (اللاويين 91: 29) وسفك الدماء (العدد 29 - 34، والتثنية 12: 6 - 9) وعدم جواز ترك جثة المقتول شنقًا معلقة على شجرة إلى اليوم الثاني (التثنية 21: 22 - 23) ولا يحل للزوج الزواج ثانية (التثنية 42: 1 - 4).

3، 1، 2، 1) مسألة المصادر

وبالتخلي عن فرضية التأليف الفسيفسائي لأسفار الشريعة الخمسة، حاولت فرضية فلهوزن الوثائقية التقليدية أن تقدم تعليلاً لتأليفها عن طريق التسليم جدلاً بصحة الوحدات الصغيرة القديمة التي تجمعت تدريجيًا لتشكل مصادر مكتوبة. إن كاتبًا في القدس، اليَهْوي ('Jahwist'J) نسج التقاليد القائمة في قصة لتاريخ بني إسرءيل وصولاً إَلى أعلى موقع في المملكة المتحدة تحت قيادة سليمان (960 - 920 ق م) التي تكون الحجم الأكبر من أسفار الشريعة الخمسة. وبعد تفسخ المملكة المتحدة، قام كاتب في المملكة الشمالية،

الإلوهيمي (E'Elohist') بكتابة رواية مماثلة عن تاريخ بني إسرءيل. عند انهيار المملكة المتحدة في عام (721 ق م) انتقل هذا إلى الجنوب، وتم تأليف نسخة معدلة من التاريخ، توحد كلا التقليدين (JE) في أثناء إصلاحات الملك يوشيا في عام (621 ق م) (الملوك الثاني 23–22) وتم تأليف التثنية كمجموعة مكونة من الشرائع التثنوية (D) التي، من شدة تركيزها على الميثاق، تسببت في إعادة كتابة بعض التاريخ (JE). بعد السبي وإعادة التوطن في يهوذا نمت حركة تجديد جديدة، كان يهيمن عليها الكهنة، وضعت هيئة تشريعية ركزت على شروط العبادة الصحيحة وبناء أمة مقدسة (التقليد الكهنوتي / P). واندمج هذا لاحقًا مع التقليد اليهوي–الإلوهيمي (JE) ليعطي رواية واحدة شاملة عن أصول الشعب.

بل أكثر من ذلك، بدأ إجماع عام على التمسك بالتعاليم التقليدية بالظهور، حيث كان هناك أربع مراحل من تأليف المادة الكتابية الأكبر، من سفر التكوين إلى سفر الملوك،قد وقعت، ربما في القرن العاشر قبل الميلاد، ولم تصل إلى حالتها النهائية حتى القرن الثاني قبل الميلاد. لم تثر تلك الفرضيات الوثائقية مسألة القبول بصحة تاريخية (التكوين 1 – 11) فحسب، بل بقبول قصص الآباء الأولين والتقاليد المركبة على شكل فسيفسائي، وتوصلت إلى القول: إن المصادر الأربعة غير المترابطة احتوت على معلومات قيمة عن فترات التأليف. وكانت تلك المعلومات ذات قيمة ضئيلة في إعادة بناء تاريخ إسرائيل القديم. فالدراسات العلمية والبحثية اللاحقة التي تحيد عن مفاهيم التقاليد (اليهوية / الإلوهيمية / الكهنوتية / J E P) بصفتها وثائق متماسكة ومستقلة، وبدلاً من ذلك أوحت بأن التقاليد التي اعتمدت عليها المصادر الوثائقية كانت مستمدة إلى حد كبير من مواد (فولكلورية) وأسطورية شفهية يعود تأليفها الأدبي إلى تاريخ طويل وسابق. مع ذلك، فإن رد الفعل المحافظ على تجريد القصص الكتابية من تاريخيتها الواردة ضمنًا في الفرضية الوثائقية تمسك بصحة

تاريخية جوهر الأحداث الواقعة في صميم الإضافات الأدبية الموجودة داخل النصوص الخاصة بالكتاب المقدس، والمشتملة على القصص الأبوية. وبتلك الطريقة تم إنقاذ التاريخية المزعومة لجوهر القصص الأبوية، وبالتقاليد الأقدم إذ يحتمل أن تكون يهوية\إلوهيمية (JE) الأقرب إلى الجوهر التاريخي لتاريخ إسرءيل الأقدم. فقد دافع وليم ألبرايت (W.F. Albright) عن وضع القصص الأبوية في نطاق حقبة تاريخية معينة للشرق الأدنى، وبذلك أكد بشكل أساسي شخصية الآباء الأولين التاريخية.

مع ذلك، وقعت الفرضية الوثائقية التقليدية ذات المصادر الأربعة تحت تأثير صعوبات مقلقة (Blum 1990; Rendtorff 1977; Schmid 1976; Van Sters 1975). ويتساءل عدد من الأساتذة الباحثين عن الوجود الفعلي للتقليد اليهوي (J) والدليل المتوافر لا يدعم الإدعاء القائل أن الإلوهيمي (E) كان تقليدًا مستقلاً. إضافة إلى ذلك، ثمة اختلاف بخصوص طبيعة ونطاق الجزء 'التثنوي' المكون في سفر التكوين حتى سفر العدد. أيضًا. وثمة نقاش دائر فيما إذا كان ينظر إلى الكهنوتي (P) بصفته مصدرًا أصليًا مستقلاً أو تعديلاً منقحًا لتأليف غير كهنوتي سابق (Vervenne 1994: 246). ويستنتج عدد من العلماء الباحثين، أن الأسفار الخمسة الأولى لم تكن موجودة حتى سبي القرن السادس على أقل تقدير (Whybray 1987: 221)[4].

3، 1، 2، 2) هموم لغوية

إن النزوع إلى التركيز على الشكل النهائي لقصة أسفار الشريعة الخمسة وما يطلق عليه: التاريخ التثنوي (من سفر التثنية إلى الإصحاح الخامس والعشرين من سفر الملوك الثاني، وربما، مع التكوين - العدد الذي أضيف مؤخرًا كمقدمة) يعفي المسائل المطروحة من الأخذ بعين الاعتبار أسلوب تأليف العمل. مع ذلك، وبالوصول إلى وثائق العصور القديمة، يسعى

المرء إلى اكتشاف ما حدث في الماضي، كيف فهمت "الأحداث" وهدف المؤلف (Ahlström 1993: 19). إضافة إلى ذلك، يجب طرح نوع أو جنس الموضوعات الأدبية والمصادر واستخدامها واتجاهات المؤلف للمادة. كثيرًا ما تم تفادي مثل هذه التساؤلات لصالح قراءة الحقائق التاريخية للنص الكتابي، التي تم تبريزها نظرًا لمنفعتها المفترضة في الحفاظ على الإيمان[5].

هناك تردد ملحوظ في تطبيق المعايير المعتادة في تحقيق الوثائق التي تتناول مسائل العقيدة الدينية، ومقاومة أي تنازل عن المادة الأكيدة لتاريخية الروايات الكتابية للوعد بالأرض والإقامة اللاحقة في أرض كنعان.. إلخ. لكن، قصص أسفار الشريعة الخمسة، كما بينها على نحو شامل طمسن (T.L.T. Thompson 1974) وآخرون، لا تصلح لأن تكون دليلاً على ما حدث لبني إسرءيل في حقبة تاريخية مبكرة، وعلى المرء أن يبحث عن تفسير أفضل للمادة. تتفحص دراسة سوزان بورر (Suzanne Boorer) دافع الوعد بالأرض في رباعية التثنية ويشوع والملوك وإرميا، وتخلص إلى أن الدافع كان غريبًا لدى دوائر الفكر المحددة للمدرسة التثنوية (Thompson 1974: 37). وتقدم حججها بأن الوعد بالأرض دَخَلَ أسفار الشريعة الخمسة تدريجيًا خلال عملية تنقيح ديناميكية، ونتيجة الانعكاس المتواصل فإن من الصعب اكتشاف معنىً واحد لدافع الأرض.

تسيطر فكرة الأرض التي سيتم استحواذها على سفر التثنية من البداية حتى النهاية، وتشكل موضوعة الشرائع[6] والخطاب التشريعي وكما يبدو على السطح، فإن الوصايا الواردة في سفر التثنية تهدف إلى وضع نمط جديد من العبادة وطريقة في الحياة بسبب الظروف المتغيرة جذريًا الناجمة عن الاستيطان: « وعندما يدخلكم الرب يهوه إلهكم الأرض التي يعطيها لكم، فاجعلوهم..» (1966: 91-90). وفي قراءة حرفية يظهر أن السفر يجيز سياسة التطهير العرقي للسكان الكنعانيين الأصليين لكي يفتح الطريق أمام شعب الله المختار

(التثنية 7 : 2). إن امتلاكهم أرض الميعاد يجب أن ينفذ من خلال إبادة السكان المقيمين وليس بطردهم، مثال: (التثنية 20: 16 - 18). وكما سنرى، فإن الدليل المتوافر لا يدعم تنفيذ أي تدخل واسع الانتشار وعنيف يقوم به بنو إسرءيل مما يدعو المرء إلى بناء سيناريو أكثر ملاءمة للنصوص الكتابية.

إن سياق الكلام المقبول في ظاهره في تأليف سفر التثنية لينظر إليه على أنه مخطط من أجل بداية جديدة لواحدة من موجات العائدين إلى فلسطين من السبي البابلي، وليس تسجيلاً لما حدث قبل «دخول بني إسرءيل إلى الأرض الموعودة قبل حوالي سبعمائة سنة». فالمؤلف الكهنوتي-النبوي لسفر التثنية يشجع عودة المسبيين ليضعوا أقدامهم على أرض أجدادهم مرة أخرى. يبدو أن هذه الجماعة العقدية كانت تصبو بحماس إلى مواصلة طهارة عقيدتها المحصورة بها، مزدرية السكان الذين يتصدون لعودتهم (Mayes 1981: 113). يخاطب المسبيون العائدون بالطريقة التي استمع فيها جيل مؤآب إلى موسى [التوراة] وهو يخاطبهم. وتتكون الجماعة الإصلاحية من أولئك الذين حفظوا كلمات هذا السفر عن ظهر قلب (التثنية 03 : 1) الذي يتمثلون بجيل مؤآب وحوريب. والموضوعة المركزية للتثنية الدعوة إلى عبادة الإله الواحد من قبل شعب مختار ملتف حول قدوس واحد، من خلال إطاعة أحكام وفرائض الأرض التي أعطاها الله لهم (Mayes 1981: 57 -58)[7].

في إطار تشريع التثنية، خاصة في (التثنية 4: 25 - 31 و30: 1 - 10) فإن اللعنات التي ستصيب إسرءيل في السبي لعدم حفظهم الشرائع والسنن والعمل بها ستتلوها بركات التجديد والرجوع. إن هذه الصورة عززت الاعتقاد بأن السبي والإبعاد عن الأرض هما أعلى أشكال العقاب، وهي فكرة عززها الأنبياء، وتجربة أمة إسرءيل، وبأن الخطيئة والسبي مترادفان ومترابطان معًا بشكل وثيق. والقليل مما جاء في سفر التثنية يشير إلى فحوى الاستعداد للتعايش مع العالم الأوسع بروح احترام الثقافات المحيطة، الاستثناءات هي

في التنازل الذي قدم بقبول الأدوميين من الجيل الثالث (التثنية 23: 4–9) الزواج من امرأة غريبة أخذت سبيًا في الحرب (التثنية 21: 10 – 14) والعناية بالغريب الذي يقيم في وسط إسرءيل (التثنية 14: 29، و16: 11، 14.. إلخ). يبدو سفر التثنية مثل دستور يناسب الغيتو الديني فيما يخص المتعصبين دينيًا، إذ إن عبادة الرب ودراسة أحكامه وشرائعه تظهر على أنها النشاط الإنساني الوحيد الذي يمكن أن يبدو محتقرًا على مستوى العالم. إن اللاهوت التثنوي يعكس العلاقة الوطيدة بين شعب أمة واحد وإلههم العشائري. إن مثل هذا اللاهوت سوف يجذب فقط الأعضاء الإنطوائيين والكارهين للأجانب إلى المجموعة 'القومية'.

3، 1، 3) روايات الاستيلاء-الاستيطان 'الإسرءيلية'

مع وجود إجماع يؤكد أن إسرءيل لم تكن من سكان الأرض الأصليين، بل وصلت من الخارج واستولت عليها. نجد في 'الكتاب' روايتين مختلفتين في كثير من الجوانب متناقضتين بشأن استيطان بني إسرءيل أرض كنعان[8]. إذا كان سفر يشوع (1 – 12) يتحدث تقريبًا عن استيلاء كامل وعنيف فإن سفر القضاة (يشوع 15: 19–13، 63، و16: 10، و17: 11 – 13، و19: 47) يتحدث عن استيلاء جزئي وعن التثبت التدريجي بالأرض[9]. ومثلما تحمل هذه الروايات المتضاربة المعاني الدينية، فهي تطرح مسائل تاريخية وأدبية. إن اكتشاف ما حدث فعلاً في استيلاء بني إسرءيل واستيطانهم[10] يحمل في طياته مضامين لاهوتية وخلقية هامة بقدر ما يرضي حسب الاستطلاع المشروع عن الماضي، فإنها تحمل في طياتها مضامين لاهوتية وخُلقية هامة، وتقدم مرجعية كتابية إما إلى الاستيلاء العنيف أو إلى التغلغل التدريجي والاستيطان السلمي النسبي. وفي عدد من المواضع تقدم قصص 'الكتاب' دليلاً على طرد بني إسرءيل الآخرين دون شفقة[11].

ثمة مصدران أساسيان، آثاري وأدبي (كتابي وغير كتابي) متوافران لدى القائمين على كتابة التاريخ السوري الفلسطيني، وهذان المصدران مزودان بمعرفة عميقة بالجغرافيا وعلم الاجتماع وعلم الإنسان وعلم فقه اللغة التاريخي وعلم الآثار المصري والآشوري، الخ، وفي كل واحدة من الدراسات تم تطوير علوم المنهجة المستقلة. وحتى وقت قريب، شغل التأويل الكتابي مركز النقاش حول أصول بني إسرءيل، إضافة إلى كافة الأدلة القائمة على خدمته[12]. وتدل قَصَص «الكتاب» الخاصة بفلسطين القرنين الثالث عشر والثاني عشر قبل الميلاد على معرفة تاريخية قليلة بالمشهد السياسي، إذ لا يتعرف القارئ إلى حكم مصر البلاد، ولا المدن المحمية عسكريًا ولا المعابد المصرية. ولا يرد ذكر لحملة مصرية ولا تدمير مرنبتاح. وفي حقيقة الأمر لم يرد ذكر فرعون مصري بالاسم قبل مسيرة شيشنق (شيشق) باتجاه فلسطين في السنة الخامسة لحكم رحبعام (الملوك الأول 14: 25). ويمكن طبعًا تعليل ذلك بالقول: إن الكتابات التحليلية لم تحدث قبل بروز المَلَكية (Ahlström 1993: 347). إن روايات «الكتاب» تعكس مفاهيم خاصة وان سياق الكلام وقصد الكاتب وكذلك نوع القصص يجب أن تحترم.

قامت خلال هذا القرن دراسات مكثفة حول استيطان بني إسرءيل أرض كنعان، ويضعها علماء الآثار في نطاق الفترة الانتقالية بين نهاية العصر البرونزي إلى البدايات الأولى للعصر الحديدي، باللجوء تقريبًا إلى الانقطاع الحاد المزعوم بين هاتين الثقافتين. نتج هذا عن عدد من نماذج استيطان بني إسرءيل ويحمل كل واحد منها علاقة خاصة بالنص الكتابي ويقترح تقويما مختلفًا لطبيعة الدلالة اللاهوتية للحدث. إن نموذجين اثنين من أصل النماذج الثلاثة الرئيسة، أي: التغلغل القبلي، والغزو الواسع النطاق، يفترضان تدخلا حقيقيًا من الخارج، بينما يستند النموذج الثالث أساسًا إلى فرضية انسحاب الفلاحين إلى الداخلي من مدن الكنعانيين، أو إلى التمرد عليها[13].

3، 1، 3، 1) نموذج التغلغل البدوي

كانت المرة الأولى التي يقدم فيها نموذج التغلغل القبلي من خلال 'المدرسة الألمانية' في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين بوساطة ألت (Alt 1953 -66) ونوت (Noth 1960) وفايبرت (Weippert 1971 -79). وقد ميَّز ألت نمطين من أنماط المجتمع في فلسطين في فترة العصر البرونزي الأخير. فمارس الفراعنة السلطة بالنيابة من خلال أمراء 'صغار' تابعين حكموا عددًا صغيرًا من 'دول المدينة' المتمركزة أساسًا في الأراضي الساحلية الوطيئة. وكانت الحياة في المرتفعات أقل تطورًا نتيجة افتقارها للأراضي الجيدة الصالحة للزراعة. وعدَّ ألت الخلفية الجغرافية والتاريخية لقصص الآباء الأولين كلها من صنع الخيال، وأن جذور بني إسرءيل السابقة على الاستيطان كانت خارج فلسطين. وخلافًا للكنعانيين المستقرين في الأرض، كان بنو إسرءيل ما قبل الاستيطان قبائل رعوية متنقلة، أو نصف قبلية، تبحث عن الأرض، توغلوا انسجامًا مع حركتهم الطبيعية في الهجرة، تدريجيًا في المناطق الجبلية الكنعانية قليلة السكان. كانت تلك المجموعات القبلية تهاجر سنويًا متنقلة بين المراعي الشتوية في سهوب شرق فلسطين والمراعي الصيفية في التلال الوسطى لفلسطين. ثم أخذوا يستقرون تدريجيًا وعلى نحو دائم تقريبًا، كما بدأوا، مع تنامي عددهم بالضغط على أراضي دول المدينة الكنعانية في الأودية وتم تسهيل الاستقرار السلمي مع انحلال مدن العصر البرونزي في عام (1200 قم) تقريبًا (Weippert 1971: 133).

تغيرت الخريطة السياسية لفلسطين[14] مع انهيار السلطة المصرية في نهاية العصر البرونزي الأخير، ولم يبق سوى حوالي ست دول. وافترض ألت أن التحول في السلطة يمكن تفسيره فقط عن طريق التأثير الخارجي. اتحدت زمرة الغرباء القبلية المسماة بنو إسرءيل بعضها مع بعض من خلال روابط وحدوية مقدسة للعشائر، مع يهوه، إله غير الكنعانيين الذي يعبد في مركز خاص

تمارس فيه طقوس وشعائر العبادة. تطور الاتحاد العقدي، عند ألت إلى رابطة سياسية سرعان ما تحولت إلى ملكية. إن إعادة البناء المركزية عند ألت كانت، حسب زعمه، تتمثل في الاستقطاب بين الثقافتين 'الكنعانية والإسرءيلية' وهو ما يتطابق مع التغاير المفترض بين 'دول المدينة' لفلسطين في نهاية العصر البرونزي الكنعاني ومع 'دولة الأمة' في العصر الحديدي 'الإسرائيلي'.

إن التغلغل السلمي نسبيًا للعشائر القبلية المختلفة في المرتفعات الريفية غير المأهولة بالسكان أصبح في وقت لاحق تغلغلاً عسكريًا. وأعقب الزيادة السكانية توسع في مناطقهم لتشمل الأراضي الوطيئة، مما تسبب في وقوع صدامات مع الكنعانيين من خلال حملات عسكرية محدودة، انعكست في رواية سفر القضاة. ولأن بني إسرءيل كانوا غير قادرين على تصفية كل الكنعانيين، أصبحت القضايا الدينية والثقافية هي الحالة الغالبة. أوحت الأعمال العسكرية البطولية ذات النطاق الضيق، أخيرًا بالمادة الأسطورية في سفري يشوع والقضاة. ففي حين دمرت مدن مثل حاصور ولوز/ بيت إيل، كان الحجم الأكبر لمادة يشوع خياليًا. وتم تأليف سلسلة من الظواهر المرضية لتقديم تفسير للاسماء والعادات والآثار. ومن فوائد التحول نمو الوعي القومي وبناء 'دول الأمة'. فيما يخص ألت، دفع نظام 'دولة المدينة' من قبل إسرءيل ويهوذا إلى بلوغ مرحلة معينة من تاريخ المنطقة. لقد مهّد دخول بني إسرءيل فلسطين الطريق للوصول بإنجاز داود وسليمان إلى الأوج، وهو إنجاز يفوق قدرات السكان الأصليين على التحمل (1966: 160)[15].

3، 1، 3، 2) الغزو واسع النطاق

قدمت 'المدرسة الأمريكية' ممثلة بألبرايت (1935 – 1939 م) وبرايت (1956–1981 م) ورايت (1962 م) التي انضم إليها بعض الأساتذة الإسرائيليين من الباحثين أمثال (أهاروني 1979 م و ملامات 1979

– 1982، ويادين 1979 – 1982 م) حججًا قاطعة بأن الدليل الأثري عزز التاريخية الضرورية لتفسير الغزو الواسع النطاق الموحد والاحتلال الذي قامت به أسباط بني إسرءيل بقيادة يشوع، وأدت إلى تدمير عدد من المدن الكنعانية في هذه العملية (يشوع 12–1). وقد كانت كل من حاصور ودبير ولخيش ولوز/ بيت إيل قد دمرت في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وتمسك ألبرايت بأن آثار الطبقة المتجمعة فوق مستوى الدمار شهدت على ثقافة مادية جديدة، نسبها إلى بني إسرءيل في فترة العصر الحديدي.

مع ذلك، فإن سوق الحجج المختلفة لتقرير أن الرواية الواردة في سفر يشوع ليست سجلاً لما حدث فعلاً، ومحاولة جعل القصة تنسجم مع التاريخ الحقيقي للأصول ستكون بلا طائل. إن إعادة البناء عند ألبرايت افتقرت إلى دليل آثاري مقنع من حقبة العصر البرونزي الأخير. فالحقيقة القائلة: إن أريحا[16] وعاي وجبعون وحشبون في شرق الأردن لم توجد كمدن ذوات أسوار في القرن الثالث عشر قبل الميلاد يجعل من الاحتلال نموذجًا غير مقبول. ففي حين تم تدمير حبرون (القضاة 1: 8) ودبير (القضاة 1: 13) في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وتدمير لخيش وتل بيت مرسيم وجازر في عام (1200 ق م) تقريبًا، لم يكن ثمة حاجة إلى تقديم دليل أن بني إسرءيل هم من دمرها. أكثر من ذلك، وجد علماء الآثار أنه من الصعوبة بمكان، التحقق من خلال طبقات متجمعة، تحدد بشكل مميز وجود بني إسرءيل في العصر الحديدي الأول، مما يثير تساؤلاً فيما إذا كان بنو إسرءيل والكنعانيون شعبين متميزين عرقيًا، وهو ما يتعارض كليًا مع طرح ألبرايت في إعادة بناء التاريخ.

3، 1، 3، 3) تمرّد الفلاحين

يشترك النموذجان 'الألماني والأمريكي' في الرأي القائل: إن دخولاً واسع النطاق لشعب (أطلق عليه لاحقًا بنو إسرءيل) عند بداية العصر الحديدي، إلى

المناطق الجبلية الوسطى لبلاد كنعان، سواء من خلال التغلغل القبلي السلمي نسبيًا (الألماني) أو من خلال الغزو (الأمريكاني). رفض جورج مندنهول (George Mendenhall) فرضية التدفق الواسع النطاق للغرباء إلى بلاد كنعان وادعى أن نظام دولة المدينة الكنعاني في العصر البرونزي الأخير كان نظامًا وحشيًا وقمعيًا ذا بنية مختلة وظيفيًا هيمن على عموم فلسطين وسورية. وجاء في رسائل العمارنة أن الخافيرو أو العافيرو (apiru) من السكان الأصليين من الفلاحين الكنعانيين المحرومين من الوطن والدولة والساخطين قد ثاروا ضد الاستغلال المصري[17]. لم تنسحب تلك المجموعات السكانية الكبيرة، جسديًا وجغرافيًا فقط، بل سياسيًا وعاطفيًا من الأنظمة السياسية القائمة وقدموا ولاءهم إلى يهوه، السيد الأعلى المطلق، على مجموعة من العبيد الذين هربوا من مصر. لاقى ذلك صدى متعاطفًا في أوساط الفلاحين الكنعانيين الأصليين الذين سبق أن أخضعوا واستغلوا، واستلهموا من الخافيرو خلق 'اتحاد ديني' مع الذين أُعطوا عهدًا مع يهوه، الذي رفض النظام الاجتماعي والديني لكنعان في آخر العصر البرونزي (Mendenhall 1962: 72 –73)[18].

حمل نورمان غُتفالد (Norman Gottwald) آراء مندنهول، الذي أكد أيضًا الخاصية غير القبلية لأصول إسرءيل واقترح نموذج صراع طبقي لثورة اشتراكية بروليتارية. ونظر إلى دولة المدينة الكنعانية بمنظور كونها إقطاعية أساسًا، وأرستقراطية 'النخبة' التي تتسلط على طبقة 'الفلاحين' المضطهدة (1979: 212). وقد أقامت مجموعة العبيد التي هربت من مصر، عهدًا مع يهوه في الصحراء، واستقرت في كنعان (Gottwald 1979: 211) حيث كان لسكان كنعان إله خاص بهم يدعى إيل، وفي شكيم اختاروا يهوه (يشوع 24) الذي أصبح إلهًا لمجتمع جديد من أولئك الذين أعطوا عهدًا ثوريًا، أي: بنو إسرءيل (Gottwald 1979: 564 –55).

أضاف غُتفالد عنصرًا روائيًا، مازجًا النظرية الاجتماعية المجردة مع إعادة البناء التاريخي الجديد. وخلافًا لمندنهول، الذي نظر إلى مجتمع بني إسرءيل كمجتمع 'اتحاد ديني' لا يحمل أي بعد سياسي، أكد غواتوالد مستخدمًا طروحات ماركسية علاقات السلطة وطلبات الفلاحين في نضالهم مضطهديهم الكنعانيين. وشدد غُتفالد، وهو يعمل من داخل نموذج ألت على تغيير في اتجاه السلطة من 'دول المدينة' في السهول إلى 'دول قومية' في المرتفعات، بحسب المظهر الثوري للانتقال من طبقة بروليتارية مضطهدة إلى مجتمع المساواة. ويثبت الدليل الأثري بأن مئات المستوطنات في جميع أنحاء فلسطين، لم تكن مأهولة في العصر البرونزي، وتم الاستيطان فيها بسلام، وأنها بدأت في نهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد واستمرت لمدة قرنين. استمر مجتمع المساواة هذا، الذي ارتبط بعضه ببعض على قاعدة الثورة الاجتماعية، في شن الحرب على الكنعانيين إلى أن تحقق التوحيد بوساطة الملك داود.

كان لكل نموذج من النماذج الثلاثة من يدافع عنه ومن ينتقده (Gnuse 1991; Ramsey 1981). فالتماثل بين بني إسرءيل والثقافة الكنعانية في العصر البرونزي الأخير يعارض آراء 'المدرستين الألمانية والأمريكية' القائلة: إن بني إسرءيل كانوا غرباء. وانتقد نموذج الاحتلال بسبب محاولاته التلفيقية للتحقق من صحة النص الكتابي بالرجوع إلى علم الآثار. إضافة إلى ذلك، تم تسويغ تدمير المدن الكنعانية بسهولة أكثر على أيدي الحملات المصرية، أو من خلال غزو شعوب البحر: لم تدمر المدن في الفترة نفسها، والعديد من المدن التي ورد ذكرها في رواية احتلال يشوع لها لم تكن مأهولة في الفترة الانتقالية من العصر البرونزي الأخير إلى العصر الحديدي الأول (مثال ذلك قادش برنيع وعراد وأريحا وعاي).

إضافة إلى ضعف غياب أي دليل تاريخي على مثل هذه الثورة الاجتماعية، تقدم، محاولة غُتفالد في بسط نموذج ألت على أصول بني إسرءيل، مشاكل

منهجية كثيرة جدًا[19]. لم يقدم مؤيدو نموذج ثورة الفلاحين بعدئذ، دليلاً مقنعًا على وجود مثل هذه الثورة في "إسرءيل". ففرض النظرية الاجتماعية الحديثة و المخططات (الأثروبولوجية) والاجتماعية لا يعدو أن يكون بديلاً عن متطلبات أكثر تفاهة دون تقديم دليل وحيد مطلوب من خلال تاريخ علمي حقيقي.

يساهم تطوران حديثان في تقويم يقضي بأن كل واحد من النماذج الثلاثة هو تلفيق بدلاً من أن يكون وصفًا لماض قديم. أولاً: يلقي النقد الأدبي والمرجعي لأسفار الشريعة الخمسة ولما يطلقً عليه: التاريخ التثنوي، من التكوين إلى الملوك الثاني، ظلالاً خطيرة من الشك على صحة استخدام هذه التقاليد المتأخرة في بناء تاريخي جديد لماض مبكر جدًا. ثانيًا: تصطدم المعطيات الأثرية المجتمعة من حفريات الموقع الواحد والمسح المناطقي، بمزاعم القصة الكتابية (Finkelstein 1990: 37 -84; Mazar 1990: 328 -38). فالتواصل المستمر من خلال النظريات التي تحترم الدليل الأثري هو تأكيد أن التعبير عن الانتقال من العصر البرونزي الأخير إلى العصر الحديدي من خلال تغيير سلمي وطبيعي أعطى صورة تعارض بشكل كبير السرد القصصي الكتابي.

3، 1، 3، 4) استقرار بني إسرءيل بصفته عملية سلمية محلية

ارتأى دي غيس، وهو يستبق النقاشات الحديثة، أن بني إسرءيل كانوا من أهل المنطقة لعدة قرون قبل الغزو والاحتلال (1976: 127-123) وشكلوا مجتمعًا مستقرًا لا مجتمعًا قبليًا من البدو الرحل (1976: 130-129). وكانوا موحدين على قاعدة إثنية واستقروا في المرتفعات واستخدموا مجموعة من التسميات والمصطلحات القبلية بأشكال متفاوتة (1976: 172). فيما بعد، أثمر 'البحث الجديد' في إسرءيل القديمة في منتصف عقد الثمانينيات من القرن العشرين وفي نهايته عن أعمال جديدة تثير التساؤل عن ملاءمة

استخدام التقاليد الكتابية اللاحقة كدليل على أصول بني إسرءيل المزعومة في الفترة الانتقالية بين العصر البرونزي الأخير والعصر الحديدي[20]. وتم تأكيد الطبيعة الفطرية لإسرءيل في فلسطين في فترة الانتقال، حيث شددت التقارير العديدة عن حفريات المواقع وعمليات المسح، على الاستمرارية بين الثقافة المادية في العصر البرونزي الأخير والتوطن الذي تم في العصر الحديدي الأول. ويشير هذا إلى التطور المحلي، وليس إلى ما تأتّى عن استيطان الغرباء.

أصبحت قرى المرتفعات الجبلية غير المحصنة هدفًا للتنقيبات الأثرية بدلاً من المدن المسوَّرة، حيث أكدت نتائج أعمالهم ولقاهم التشابه بين ثقافتي بني إسرءيل والكنعانيين. فكانت الطبيعة السلمية للمستوطنات القروية غير المحصنة واضحة. علاوة على ذلك، تكشف قرى المرتفعات عن مثل هذا التشابه مع ثقافة المدن الكنعانية السهلية (في صناعة الفخار وتقنيات الزراعة وتصاميم أدوات البناء، الخ) التي عدت ثمرة للثقافة الحضرية في المناطق السهلية. في هذا التفسير المتعلق بالدليل، ارتقى الكنعانيون الذين انسحبوا سلميًا من مدنهم وانتقلوا إلى الجبال ليصبحوا تدريجيًا بني إسرءيل (Geuse 1991: 60). كان مصطلح 'إسرءيل' عند آهلشتروم اسما لمكان مشتق من الاسم الكنعاني السماوي إيل (1986: 9-6) الذي أطلق على شعب مع بروز المَلَكية الموحدة فقط، وحمل مضامين دينية في أوقات ما بعد السبي. يفسر أهلستروم استمرارية الثقافة بين الأراضي السهلية والبطاح الجبلية عادًا شعوب المرتفعات انسحبوا من المدن الساحلية نتيجة أعمال العنف التي مارسها المصريون وشعوب البحر (Ahlström 1986: 6 -9, 18 -36, 58 -61). ولما كان معظم القرويين من سكان المرتفعات كنعانيين، فقد سمح بدخول بعض الغرباء من الجنوب والشرق، الذين جاءوا بعبادة يهوه معهم (Ahlström 1986: 7 -8, 92 -94).

إن أشكالاً مختلفة من نموذج الانسحاب السلمي من السهول دافع عنها كل من مايرز (الذي يدعي بأن الطاعون والحروب تقف وراء الانسحاب) وسوغين (Soggin) (الذي يرى أن السبب وراء ذلك تجنب الضرائب الثقيلة) وغيرهم. ويرى عدد من الباحثين أن بني إسرءيل كانوا من أهالي المرتفعات الجبلية قبل انهيار دول المدينة الكنعانية. وانسحب بعض الكنعانيين من المراكز الحضرية، لكن غالبية سكان المرتفعات وأصلهم من القبائل الرعوية المستوطنة قد أتوا من الأودية الكنعانية، وكانوا متميزين عرقيًا عن الكنعانيين إلا انهم تمتعوا بروابط ثقافية بهم (see Gnuse 1991: 109; Hopkins 1987: 191; Kochavi 1985; Mazar 1985; Stager 1981: 1; 1985a: 84; 1985b: 3).

إن المسح التركيبي للبقايا الأثرية الذي قام به فِنكلشتاين عن فترة العصر الحديدي المبكر، حول الاستيطان بالمرتفعات والسهول في فلسطين يغير جذريًا من رؤيتنا لأصول بني إسرءيل. ويعلن من خلال نموذجه الخاص بالقبلية الداخلية أن بني إسرءيل كانوا 'قبائل مغلقة' عاشت داخل أرض كنعان طوال فترة العصر البرونزي الأخير (1550–1200 ق م) بقرب شديد من المراكز الحضرية دون أن يستقروا فيها. ومع انهيار المدن، أجبرتهم العوامل الاقتصادية، مثل الحاجة إلى إنتاج الحبوب، وما شابه ذلك، على الاستقرار. فاستقروا أوليًا في مرتفعات أفرايم وانتشروا شمالاً في الجليل، وفي اتجاه الغرب في الأراضي الجبلية الوسطى وفي اتجاه الجنوب في يهوذا (Finkelstein 1988a: 324 –35) مطورين في مجالات التشجير والبستنة كذلك في المهارات الزراعية. ومع زيادة عدد السكان، توسعوا حتى وصلوا إلى الأراضي السهلية، مما وضعهم في حالة صدام عنيف مع السكان هناك، دامت إلى أن تم تثبيت موقعهم تحت قيادة داود. إن حفريات فِنكلشتاين في شيلوه (سلوان) وفي أماكن أخرى من المرتفعات، أقنعته، كما أقنعت آخرين، باستمرارية التواصل الثقافي بين الكنعانيين وبني إسرءيل في العصر الحديدي الأول.

ويحاول فِنكلشتاين أن ينظر من فوق إلى العملية برمتها (Finkelstein 1988: 315 -322). فهو باتباعه نموذج راوتن (Rowton) عن القبلية المغلقة، يؤكد أنه قبل تدجين الجمال، كانت القبائل الرعوية مرغمة على العيش بالقرب الشديد من المناطق المأهولة والمستقرة. فتبادلت القبائل معها المواشي والأغنام واللحوم والجلود مقابل الحبوب والإنتاج الثمري والبضائع المصنوعة (Finkelstein 1988: 36). وقد كانت هذه القبائل الرعوية 'بنو إسرءيل الأوائل' في الأرض منذ العصر البرونزي الوسيط الثاني (1750 – 1550 ق م). ويشير موضحًا أن المرتفعات الجبلية كانت أولى المناطق التي تسكنها 'القبائل' في أوقات الازدهار والأولى التي يهجرها سكانها في الأوقات العصيبة. ففي حين كان (العصر البرونزي الوسيط الثاني ب) (1750 – 1650 ق م) فترة رخاء وازدهار كان العصر البرونزي الوسيط الثاني (ج) (1650 – 1550 قم) يمر بفترة أفول، شهد العصر البرونزي الأخير (1550 – 1220ق م) برمته عهدًا من الأفول على جانبي الأردن. لقد أدت الحروب المصرية والسياسات الضريبية التي تشل الحياة إلى مزيد من التدهور في القرى الجبلية والارتداد إلى القبلية (339–343 :1988).

طبقًا لفنكلشتاين، بدأ السكان وكنتيجة لانهيار المراكز الحضرية السهلية بالاستقرار في الأراضي الجبلية في وقت مبكر من القرن الثالث عشر قبل الميلاد، مستهلين بذلك عملية ستؤدي في النهاية إلى تكوين دولة. وكانت عملية الاستيطان بمثابة توطين تدريجي وسلمي، إلى أن اصطدم المستوطنون بالمراكز الكنعانية. وقدمت الرواية الكتابية في وقت لاحق تفسيرًا جديدًا للعملية. من ناحية ثانية، فالأمر المركزي في إعادة البناء عند فِنكلشتاين هو فرضيته القائلة إن الاستيطان في التلال والمرتفعات وفي الجليل خلال العصر الحديدي جرى من قبل بني إسرءيل كمحاولة من التمايز عن ثقافة'الكنعانيين'سكان الأراضي السهلية، وهي فرضية قد يكون الدافع من ورائها إصرار المؤرخين الكتابيينَ في

وقت لاحق على التمييز 'الاثني' بينهما.

وطبقًا لِلمكه (Lemche) تقع أصول إسرءيل بشكل راسخ في نطاق الثقافة الكنعانية، ويرى أن بني إسرءيل هم استمرار للكنعانيين في الثقافة والعرق والدين (Lemche 1985: 66 -67). لقد نما تميز معين عن الكنعانيين وتطور تدريجيًا خلال فترة من الزمن، وقام على أسس عوامل اجتماعية اقتصادية وليس على أساس عرقي. ويقدّر المرء أن الفلاحين الكنعانيين ومن بينهم مجموعات الخافيرو أو العافيرو التي لا تملك أرضًا، قد تطوروا ونموا من خلال عملية متدرجة لتكون بني إسرءيل التي لم تصل إلى الاكتمال إلا في زمن داود، عندما ظهرت إسرءيل إلى العلن وحدة محسوسة لأول مرة (Lemche 1985: 295).

يركز ستيبنغ على العوامل المناخية في تفسير العملية التاريخية. فظروف الجفاف والقحط التي سادت في الأعوام (1250 - 1200 ق م) تسببت في تدهور سكاني في منطقة البحر الأبيض المتوسط وأدت بسكان الأراضي الوطيئة السهلية إلى هجر المدن والتوجه نحو الأراضي المرتفعة. وفي ظل ظروف أكثر رطوبة ونداوة، بدأ السكان في التزايد من عام (1000 ق م) وما يلي ذلك، مما أدى إلى قيام دولة مَلَكية. عندها فقط تأسست إسرءيل، ليس عن طريق قدوم شعوب جديدة، بل عن طريق الزيادة الطبيعية في عدد السكان الناشئ عن ظروف مناخية وزراعية مؤاتية. أما وايتلام وكوت فيعزوان ظهور إسرءيل إلى الدورة المتكررة للمناطق الخلفية البعيدة عن الساحل التي تنمو في فترات الرخاء الاقتصادي وتكون قادرة على امتصاص سكان المدن الواقعة على الأراضي الوطيئة السهلية عندما تنهار (Coote and Whitelam 1987: 129). ويرفض فلانغان أيضًا، أي فكرة تقوم على الاحتلال والتغلغل أو التمرد ويشدد على فقدان الوحدة قبل مجيء داود، ويؤكد أن ظهور داود يدل على توحيد ثقافي وديني حقيقي لإسرءيل. كما يرى أن تكوين الدولة نشأ عن

الزيادة الطبيعية في عدد السكان ولم ينشأ عن الاستيطان في الأراضي المنخفضة. ويقدم الدليل الأثري، اقتراحا بإعادة تنظيم جديد يركز على الطبيعة الفطرية لأنماط التحول السكاني واستمرار الثقافة، ولا يقدم أي دعم لنموذج الاقتحام العدواني من الخارج.

3، 1، 3، 5) التنوع الإقليمي والهوية العرقية

إن وحدة إثنية للسكان المقيمين على أي بقعة فلسطينية مستبعدة، آخذين بعين الاعتبار حركة الشعوب على امتداد عالم شرقي البحر الأبيض المتوسط برمته وفلسطين عند منسلخ الألفية. إضافة إلى ذلك، غيرت التحولات المناخية الأنماط الاستيطانية بصورة بالغة. وتكشف استطلاعات مسح أراضي المناطق إبان العصر البرونزي الأخير أن فترة جفاف الأراضي المنخفضة المروية عن طريق الآبار عانت فقدان العديد من القرى الصغيرة، وأن عدد السكان المتناقص عبّر عن وجودها في البلدات الأكبر. وقد تسبب القحط الميكيني الكبير في الفترة الانتقالية التي سبقت العصر الحديدي المبكر في حدوث ركود اقتصادي عميق أدى بدوره إلى تشتت واسع لسكان الأراضي المنخفضة إلى عدد كبير من المستوطنات الأصغر. وتسببت وطأة المناخ في النجود والمرتفعات في انهيار واسع الانتشار وهجر لزراعة القرية المستقرة تولد عنها مجمع من مستوطنات قروية صغيرة في التلال والهضاب الوسطى في أثناء العصر الحديدي الأول (Thompson 1992: 302 –303).

لا تبعث مثل تلك الظروف الاقتصادية الصعبة على قيام نظام 'قومي' موحد. إضافة إلى ذلك، فإن التنوع باللغات المتعددة في المنطقة منع قيام بنية اجتماعية 'قومية' مركزية موحدة. ولم يؤد انهيار السيطرة المصرية على المنطقة إلى وحدة 'قومية' بل أدى إلى منافسة بعيدة عن المركز بين مدن العصر الحديدي الثاني والمناطق الخلفية البعيدة عن الساحل (مثال ذلك، عسقلان

وغزة وحاصور وجازر ولخيش ومجدو والقدس (أورشليم).. إلخ). حقًا يحول الدليل الأثري دون قيام أي بنى سياسية عبر المناطق في المرتفعات وأي إحساس مترابط بالوحدة بين السكان قبل بناء السامرة (Thompson 1992: 409-12; 306-307). لم تكن الفترة الانتقالية بين العصر البرونزي الحديدي الأخير والعصر الحديدي الأول كافية بحد ذاتها لتسويغ التمايز الذي يطور الشخصية الفذة 'لبني إسرءيل' في فترة السبي. ففترة العصر الحديدي الثاني (الآشوري) كانت مهمة لتوليد هذه الوحدة 'القومية'.

ما لم يسلم المرء بإزاحة مجموع السكان الأصليين عن طريق دخول مجتمع غريب إلى فلسطين، كتلك التي أكدتها قصة يشوع بكل وضوح، فالبحث عن أصول بني إسرءيل لا بد أن يحترم تنوع السكان الأصليين في المنطقة. فالكيانان السياسيان للدولتين الإقليميتين: إسرءيل ويهوذا، اللتين ظهرتا كجزء من النظام الجديد للإمبراطورية الآشورية، ضمّا مجموعات متباينة عديدة. فالمستوطنات القائمة في العصر الحديدي الجديد الأول والثاني في الهضاب الفلسطينية التي أوت السكان المتحدرين من بلدات المرتفعات في العصر البرونزي الأخير، وإيواء اللاجئين اقتصاديًا من الأراضي المنخفضة التي خربها القحط، والرعاة غير المقيمين من سكان المنطقة الأصليين، والرعاة الموسميين المنتقلين من السهوب ولربما بعض المهاجرين من الساحل السوري والأناضول وجزر بحر إيجه. وفوق ذلك، أفضى قيام دولة يهوذا الإقليمية إلى اختلاط سكاني، حيث ضمت الآن داخل أراضيها السكان الأصليين من السهل الساحلي، وجذورها تمتد إلى العصر البرونزي، بعضها خليط من ساحل فلسطيا الجنوبي والخليط السكاني من قاطني السهوب والعرب المرتبطين بالتجارة عبر البراري في جنوب النقب، وسكان بطاح القدس القدامى وسكان وادي أيالون وسكان القدس المتعددي الثقافات أنفسهم. إن التوكيد على التمايز الاثني في هذه الحقبة ينطوي على خداع، وهي حقيقة

عكسها تعقيد الفوارق اللغوية والانتماءات إلى اللغات واللهجات الفلسطينية في الألفية الأولى (Thompson 1992: 334 –37).

إن وصف (الكتاب) المملكة المتحدة خلال القرن العاشر هو سيناريو مستبعد، حيث لم تتوافر الظروف لمثل هذه القوة الإقليمية، إلى أن وقع توسع الإمبراطورية الآشورية. حوّل قدوم الآشوريين دولة إسرءيل إلى مقاطعة (السامرة/ سامريا) وساهم في حدوث خلط سكاني أوسع. فكان الترحيل السكاني جزءًا من عملية التحكم الإمبراطوري الآشوري، كما كانت الحال في مصر القديمة وبابل والعالم الحثي في الألفية الثانية الباكرة. فقد كان هدف الملك الآشوري وضع جميع الشعوب تحت السلطة العامة لآشور. فالترحيل الجماعي للسكان الرعايا اتخذ عدة أشكال مختلفة (الترحيل باتجاه واحد إلى المدن الآشورية، الترحيل باتجاه مناطق رحل منها أهلها؛ والاستيطان المبعثر لسكان تم ترحيلهم إلى أماكن متنوعة) ولربما نجم عن هذا الإبعاد اقتلاع أكثر من مليون نسمة[21]. ومع سقوط السامرة أعيد توطين أعداد كبيرة في آشور وميديا وشمالي سورية، وحل محلهم جزئيًا مجموعات من شمالي سورية وبابل وعيلام والجزيرة العربية. مع أن القدس نجت من هجوم سنحريب، فقد ادعى أنه رحّل أقسامًا من سكان (46) قرية في يهوذا.

تواصل ترحيل السكان بوساطة البابليين والفرس، الذين ورثوا البنى الإمبراطورية الآشورية الراسخة. وأعقب تدمير نبوخذنصر القدس ترحيل السكان وإحلال شعوب غريبة محلهم في كل أنحاء يهوذا. وتقدم النصوص الفارسية، خاصة تلك العائدة إلى قورش متفهماً لرجوع الشعوب وآلهتهم على أنها الوظيفة الأولية للإمبراطورية. فقد صمم ورثته على تركيز سيطرتهم عن طريق 'إعادة' التقاليد الأصلية للشعوب الرعايا (see Thompson 1992: 346– 51, 418). تعد هذه الحقبة الإطار الأكثر ملاءمة للسرد القصصي الكتابي للأسفار من التكوين إلى الملوك.

3، 1، 3، 6) الشكل الأدبي لروايات استيطان بني إسرءيل الأرض

إن الروايات الكتابية للتغييرات التي حصلت في الفترة الانتقالية بين العصر البرونزي الأخير والعصر الحديدي تقدم صورة لا يتماسك فيها الدليل غير الكتابي الوافر، والأثري والنصي. بله، فإن ما يثير الدهشة أن يشوع، الذي كان دوره في الفتح والاحتلال مركزيًا، لا يحتل في (الكتاب) سوى حيز قليل[22]. فبالإضافة إلى صعوبات انسجام الدليل الأثري مع قصة يشوع، توحي العوامل الأخرى أن الرواية أمر آخر يختلف عما حدث في الماضي. تدل مقارنة يونغر بروايات الاحتلال الآشوري والحثي والمصري أن إصحاحات (يشوع 9–12) بنيت على رسالة رمزية شبيهة بالمنقوشات الملكية في تاريخ الشرق الأدنى القديم.

وبعمومية أكثر، تفرض الحجج العديدة على المرء أن يتساءل عن مدى صحة تقاليد الأسفار من التكوين إلى يشوع. فالإصرار على 'العصر الذهبي' في الماضي البعيد حيث استمتع الشعب بالحميمية مع الآلهة وعاش عمرًا مديدًا خرافيًا هو أمر مألوف في العصور القديمة. فالأولية في المنزلة للنشاط الإلهي في شؤون الإنسان، على نحو متكرر وعلى شكل تدخلات تصنع المعجزات هي السمة المميزة في الأدب القديم عمومًا. فقصص الأسفار من التكوين إلى يشوع متخمة بالبراعة الفنية في أسلوب السرد القصصي التقليدي (Miller and Hayes 186: 58 –60). إن المؤرخ الانتقادي وهو يواجه بسلسلة من الأحداث التاريخية غير محتملة الوقوع، سيكون حساسًا تجاه العلاقة بين القصص الكتابية والصحة التاريخية، وهو يسعى لبناء تاريخ أصول مرتكز على كل المعلومات الأدبية والأثرية المتوافرة، وأيضًا على سيناريو يضع في الحسبان خلق قصص الأصول.

تؤكد التطورات الجارية في إطار الدراسات التاريخية العامة أن التأريخ بمجمله هو تاريخ معتقدي (Veyne 1984: 31 –46; White 1978:

121-34). فالأسفار من التكوين إلى الملوك الثاني (تلفيق السبي) هي تاريخ مختلق للأصول مستخدمة كل المصادر المتوافرة، والتي تشتمل على التقاليد والأساطير الشعبية التي وحدت هوية المجموعة في الحاضر عن طريق صوغ أصولها المتخيلة في ماض بعيد. إن هذا الإبداع الأدبي، عكس الآفاق الدينية لدى الكتّاب واستجار بإله الآباء الأولين وبالبرية وبالفتوحات والعصر الذهبي للملكية الموحدة. وسلّم فرضًا بصحة الأصول الدينية الفريدة للشعب الذي تم اختياره ودعوته إلى علاقة تعاقدية مع يهوه استمد منها الشعب تقاليده الدينية، التوراة والاحتفالات الدينية والكهنوت، الخ، وكذلك شرعية تمليكه أرض كنعان (التكوين 12 و التثنية 34). تم عمل ذلك من داخل الإطار الأوسع لأصول الشعوب الأخرى ولعناصر كونية أخرى (التكوين 1 – 11). أخذ أجداد المجتمع، الناشئ حديثًا، ملكية الأرض التي وعد بها يهوه، وعززوا من سيطرتهم عليها (يشوع والقضاة) إلا أن ملوكهم أخفقوا في الحفاظ على ممالكهم (صموئيل الأول) إلى الملوك الثاني.

إن الفرضية القائلة إن الأسفار من التكوين إلى الملوك الثاني تشكل عملاً أدبيًا واحدًا أعاد كتابة التقاليد الباكرة، والتركيز الحديث على الشخصية الأدبية في (الكتاب) حولت الانتباه عن مسألة الصحة التاريخية (Alter and Kermode 1987; Exum and Clines 1993) وساعد في تركيز انتباه الكتابات الفكرية الدينية على اتجاهات التأليف. يرى البعض في الأسفار من التكوين إلى الملوك أنها أعمال تتخللها رباعية تتكرر: ردة الناس؛ والدعوة إلى الندم؛ والتصميم على الطاعة؛ وضمان الخلاص. من ناحية ثانية، على حين اتحدت عناصر التأليف الفردي لكي تعطي الإنتاج الأدبي الناجز وحدة معينة وتماسكًا، فإن الشخصية المركبة في قصة الأسفار من التكوين إلى الملوك هي شخصية معترف بها جيدًا[23]. كذلك وجود أشكال مختلفة وإعادات، وما يظهر على أنه فرض على البنية التي تقوم على تسلسل زمني تاريخي للسيرة الشخصية للأبطال (أدم

وإبراهيم [التوراة] وموسى [التوراة] ويشوع) وستنبه القارئ إلى الحقيقة المضاعفة، فاللاهوت ووجهات النظر تتجلّى جنبًا إلى جنب داخل النص (Thompson 1992: 353 –69).

3، 1، 3، 7) فترة التأليف

يوافق معظم الباحثين الدارسين على أن الجزء الأكبر من التكوين إلى الملوك هو من إنتاج القرن السابع قبل الميلاد في أثناء حكم الملك يوشيا، لكنه نقح في ضوء الأحداث المفاجئة والعنيفة لسقوط القدس وانهيار الملكية وتدمير الهيكل في عام (586 ق م) والسبي اللاحق إلى بابل (Thompson 1992: 353 –69). بل أبعد من ذلك، تدافع بعض الدراسات البحثية ومنذ مدة غير بعيدة عن التنقيح النهائي الذي حدث (Lemche 1991, T. Thompson 1974: 10; 1992: 356, Garbini 1988: 176 –77) في الفترة الهيلينية مع دِفِيس (P. Davies 1995: 149 –55) وتوحي بحدوث ذلك في الفترة الحسمونية للكتابات 'التقريرية'.

حاول من يطلق عليهم مصطلح (الكتاب) التثنويين، أن يفسروا صدمة الدمار والسبي ليس من خلال وسط التاريخ الحديث فحسب، بل من خلال الماضي البعيد أيضًا. إذ عد أن التاريخ يقدم تفسيرات عرضية للكوارث الراهنة عن طريق ربط عرضي نموذجي صميمي بين الماضي والحاضر (Lemche 1995: 182 –3). لم يكن هذا تاريخًا في مفهوم المؤرخ الألماني رانكه (Ranke) للتأريخ الرسمي لأوربا في القرن التاسع عشر، بتحويل الانتباه إلى ما حدث فعلاً، بل محاولة تقديم تفسير لاهوتي للماضي طبقًا لوجهات النظر اللاهوتية الخاصة. وبدلاً من وضع اللوم عن سبب الدمار على الله، ارتأوا أن سبب انهيار مؤسساتهم الحيوية يعود إلى تخلف الشعب عن الالتزام في الإيفاء بالعهد. ففي حين أن المادة الملكية تحتفظ بآثار الأحداث التاريخية التي وقعت فعلاً، فإن

التركيبة الأساس للأسفار الستة تبقى خرافية وأسطورية.

ويبدو من الصعب تحري الدقّة بشأن تحديد تاريخ التأليف النهائي لسفر يشوع. هنالك إيحاءات بأنه محض سلسلة من القصص الخيالية أفرغت بقالب روائي من أجل خلق هوية ذاتية لعموم إسرءيل بعد سقوط المملكة الشمالية عام (722 ق م) للمزيد انظر (Lemche 1985: 206 -85). ويحاول آخرون أن يبرهنوا على أنها وضعت في القرن السابع قبل الميلاد خلال حكم يوشيا، وتم تنقيحها إبان السبي في ضوء أحداث عام (586 ق م). وبما كان يشوع التاريخي وهو من أفرايم (يشوع 19: 50، و24: 30) بطلاً محليًا أصبح فيما بعد محورًا للبنية التثنوية المثالية الجديدة لإسرائيل القديمة. فيشوع الكتابي هو إلى حد بعيد إبداع أدبي، وهو نسخة كربونية عن موسى [التوراة]، وكزعيم مثالي لبني إسرءيل، هو شكل مقلوب للملوك المثاليين، داود وحزقيا وخاصة يوشيا (Nelson 1981a: 124; 1981b: 540). يعزو سفر يشوع كل شيء إلى بطله، تمامًا كما تعزى الشرائع إلى موسى [التوراة]. فإن السفر هو نوع من القصة التاريخية اللاهوتية الخيالية، يقدم صورة لإسرائيل مثالية تحت قيادة مثالية، مع إيمان راسخ بأن إطاعة الشريعة هو النهج الأكيد للاحتفاظ بأرض يهوه وتملكها (Coogan 1989: 112). ويسوق غاربيني حججًا بأن سفر يشوع يعكس موقفًا تاريخيًا على نحو واضح في وقت لاحق على السبي، وعقيدة من الصعب أن نؤرخها قبل القرن الثالث قبل الميلاد (Garbini 1988: xv).

ومن الأفضل أن يقوم تصوير أصول بني إسرءيل في تقاليد أسفار الشريعة الخمسة وفي التاريخ التثنوي على أساس فترة تأليفها. إن قرار نبونيد/ نبوعيد بالعودة إلى عبادة سين المفقودة (the stelae of Nabonidus and his mother) يوحي إلى طمسن بسياق شامل لتأليف سفر التكوين إلى سفر الملوك. فقد ناضل نبونيد لاستقدام الناس من بابل وسورية ومصر لكي يساهموا في الرجوع كمواطنين وكورثة لتقاليد حاران المنسية، وعد سين رب السماء،

بالألوهية النهائية لعالم بابل الجديد. وبسياسة الترحيل التي مارسها الفرس، قام مردوك بدعوة قورش لإرجاع الآلهة والناس إلى ديارهم معًا (أخبار الأيام الثاني 36: 23–22؛ وعزرا 1: 1 – 4؛ وإشعيا 45: 1 – 25). يساوي سفرا أخبار الأيام الثاني (36: 22 – 23، وعزرا 1: 1 – 4) بين إله السماء ويهوه، وهو الاسم الأصلي لإله دولة إسرءيل السابقة الذي تم تجاهله منذ أمد بعيد. يضع عزرا الملك قورش في دور مشابه بنبونيد إذ عهد إلى قورش 'بإرجاع' طقوس يهوه القديمة إلى القدس و'بعودة' المسببين إلى وطنهم السابق. يشدد طمسن على أننا لا نتعاطى مع عودة المسببين إلى وطنهم السابق وعبادة إله أجدادهم، بل مع قيام شعب جديد بطقوس عبادة جديدة، متمركز فوق هيكل جديد يشرف عليه ويديره الفرس (نحميا 1 11–). بصرف النظر عمن يكون ذلك الشعب الذي سينتقل إلى فلسطين، فهو بكل تأكيد لم يكن في يوم من الأيام بكل تأكيد شعب بني إسرءيل الذي كان يقيم في إسرائيل التي ضاعت منذ زمن بعيد، والذي يعود إلى أرض إسرائيل قادمًا من المنفى المرير متواصلاً مع الماضي الذي ورد في قصة عزرا بأسلوب أدبي يبين أن 'العائدين' جلبوا معهم كنوز هيكل يهوه العظيمة (عزرا 1: 5 –11) (دانيال 1: 2، و5: 2 – 4) مع ذلك، وطبقًا لصيغ أخرى، فقد نهبت تلك الكنوز منذ زمن بعيد ووضع حد لها (الملوك الثاني 24: 13، و25: 13 – 17 وأخبار الأيام الثاني 36: 19) (see Carroll 1992: 81). وبعون الفرس رحل أولئك الناس من بابل ومن مناطق أخرى من الإمبراطورية الجديدة وصمموا على تأسيس دين إله السماوات، وقوامه السماء ذاتها، في كل أنحاء الإمبراطورية، وأطلق عليه في فلسطين اسم يهوه (Thompson 1992: 418).

إن فرض هذه الإدارة المركزية الجديدة، الموقوفة على عبادة يهوه في أورشليم أعيد تشييدها، طرحت تهديدًا جديًا على السكان الأصليين في فلسطين، المتعودين منذ مدة طويلة على الأنظمة الآشورية والبابلية السابقة

(انظر عزرا 4 – 6). يرى كارول أنه كان على جماعة الهيكل الثاني أن تتشكل من 'القوم المبعدين' فقط، 'التين الطيب' الذي أبعد مع يحنويا (597 ق م): لقد كانوا المنطقة 'المحوطة' المقدسة و'الجماعة المقدسة' التي يجب أن تحافظ على نفسها بعيدًا عن شعوب الأرض. ويجب النظر إلى معظم، ولربما إلى حد ما، كل أدب الكتاب العبري كتوثيق لمطالبهم بالأرض وكانعكاس لعقيدتهم (Carroll 1992: 85; cf. Thompson 1992: 419). ولا ينبغي أن تستخدم المفردة اللغوية الفارسية الوعائية 'الرجوع' و'العودة' لتدعيم تصنيفات مثل ما قبل السبي، والسبي، وما بعد السبي، كأوصاف دقيقة لتاريخ 'إسرءيل'. إن الأوائل في التقليد الكتابي، إذ وضعوا أنفسهم في مصاف أولئك الذين 'تحرروا' من السبي، قارنوا أنفسهم بضحايا ممارسات الترحيل التي قام بها الآشوريون والبابليون. وقد أصبحت فترة ما قبل السبي لضياع القدس ويهوذا والسامرا وإسرائيل، فيما بعد، المجد الضائع الذي لا بد من استرداده.

مهما تطور في فلسطين من تماسك أو 'عرقية قومية' فإنها لم تنتج من الترحيل والإبعاد اللذين وقعا في القرن السادس قبل الميلاد[24]. «وسكان الجبال الفلسطينية من العصر الحديدي دخلوا الحقبة الفارسية وقد تحولوا جذريًا» (Thompson 1992: 415).

> كانت فلسطين في نهاية القرن السادس قبل الميلاد، دون أية وحدة أو تماسك جدي. فقد افتقرت إلى ترابط إثني ولغوي وديني واقتصادي وسياسي. والنخبة من أبنائها نقلوا لكي يخدموا أهداف الإمبراطورية، وبعثر قلب القسم الأعظم من سكانها وتم تقسيمه بين المجموعات السكانية الأصلية غير المتجانسة والشعوب التي أعيد توطينها» (Thompson 1992: 421).

قدم النموذج الأدبي 'للسبي البابلي' سياقًا لفهم ذاتي لشعب يهوه بأنه هو المتبقي الناجي[25]. وأعطى الاضطراب النفسي الذي أحدثه السبي، هوية

'إسرءيل' لتقليد تكوّن حديثًا. في العهد الفارسي، اكتسب الشعب الجديد هوية 'إسرءيل' من خلال الاندماج في هذا المتبقي، سواء أتى الأسلاف من بابل، أم من نينوى، أم من مصر، أم ممن كانوا في فلسطين على الدوام ولم يغادروها:

> ولكي يقترن اسم المرء بإسرءيل الحقيقية، كان لزامًا عليه أن يتثبت من جذوره في السبي وأن يتثبت في أثناء ذلك من المجد الضائع للإمبراطورية الداوودية ومن فتوحات يشوع، ومن البراري مع موسى [التوراة] ومن الخروج من مصر، مع إبراهيم [التوراة] ومع يهوه عند قيام الخلق (Thompson 1992: 422).

إن الحقيقة اللغوية والأدبية للتقليد الكتابي هي (فولوكلورية) ولا تقابلها أية حقيقة في أي فترة من فترات التاريخ:

> إن مفهوم بني إسرئيل شعبًا وعرقًا، متصل باتحاد وبروابط أسرية وبنسب مشترك له ماض مشترك، ويتجه الوجهة الصحيحة نحو هدف ديني مستقبلي مشترك، ليس انعكاسا لكيان سياسي اجتماعي لدولة إسرائيل التاريخية في الحقبة الآشورية، وليس انكسارًا حقيقيًا كليًا لما بعد الحقبة الفارسية التي أخذ التقليد الكتابي شكله كفهم ذاتي متماسك لشعب فلسطين. على الأصح أن لديها أصلها وتجد معناها في إطار تطور التقليد وفي إطار المفاهيم الدينية الطوباوية التي أوجدها التقليد، بدلاً أن تكون من ضمن العالم الحقيقي للماضي الذي أعاد التقليد تنظيمه من ناحية التماسك العرقي والديني (Thompson 1992: 422).

3، 1، 4) خلاصة

انتقلت الدراسات الكتابية في القرن العشرين من النظر إلى قصص (الكتاب) على أنها تاريخ مبسط بالتركيز على مؤلفي القصص بصفتهم مؤرخين، حيث

أنهم، ومن خلال إعادة بناء الماضي، قد عكسوا عقيدتهم الدينية والسياسية الخاصة بهم. ومع ذلك، ما من قدر كاف من الحجج الخاصة في تسويغ 'التاريخ' المصنف للقصة الكتابية عن أصول بني إسرءيل. فمحاولات بريتلر 'المضنية' انصبت على الإبقاء على القصص الكتابية (1995: 12-10) حيث لا وجود ل'تاريخ وعظي' قد اقتدى بالماضي بعد الحاضر أو حتى اختلق الماضي من أجل دوافع تشريعية شريفة مزعومة يمكن أن تشوشها بسِيَر التاريخ وضوابطه، ذلك أن معاييره تقوم على الدقة وتقديم صورة وافية عن الماضي بشكل مستقل ومؤكد حيثما أمكن فالتاريخ الصحيح[26]. يجب أن يتميز عن التوكيدات ذات الدوافع المعتقدية حول الماضي (Thompson 1992: 404 -405).

ويمكن أن تشتمل الدراسات الكتابية على الأسفار من التكوين إلى الملوك في نطاق نوع التاريخ فقط عن طريق التوسع المعقد للتعريف. وان مثل هذا التحديد قد يشوش عالم كتابة التاريخ الرسمي، الذي يتعامل مع الماضي الصادق والحقيقي ومع الأدب القصصي الخيالي الذي يعكس عالم المؤلف المتخيل. فالأسفار من التكوين إلى الملوك، التي تحتفظ بمصادر متناثرة مبعثها عدد من المؤلفين يعكسون فيها عقيدة متباينة ويبقون ظاهرًا على اختلافات الحكاية المتنافرة، ليس أهلاً لنوع كتابة التاريخ المدرك ذاتيًا كما فهم في الماضي أو في يومنا الحاضر (Thompson 1992: 373 -78).

إن رفض تاريخية قصص الآباء الأولين في الأعمال الأصلية عند طمسن (1992) وفان سيترز (1975) هي الآن جزء من إجماع رأي الباحثين القائل: إن القصص لا تسجل الأحداث الخاصة بفترة الآباء الأولين، بل هي غوص في ماض لا يعرف عنه (الكتاب) إلا قليلاً، حيث تعكس اتجاهات التأليف فترة لاحقة من التأليف. فقصص أسفار الشريعة الخمسة فهمت بشكل أفضل بصفتها تقاليد مشتركة ليهوذا في وقت ما بعد عام (600 ق م) ولا يجوز

أن تستخدم مصادر تاريخيةً لفترة سابقة على عام (1000 ق م) (Lemche 1985: 385 -86) بل يجب أن تستخدم فقط وبشكل نادر في فترة الملكية نفسها (Thompson 1992: 95). لعل مؤرخي بني إسرءيل القدماء لم يكونوا مختلفين كثيرًا عن الحاخامات اليهود فيما بعد، الذين كان لسان حالهم يقول: « ما من قضية لا معنى لها أو مضجرة أكثر من الغاية والنفع للوصف الدقيق لما يظهره الواقع» (Moshe David Herr, in Brettler 1995: 2) وهي القضايا الخاصة بوعد الله بالأرض لإبراهيم [التوراة] ونسله قد حدثت فعلاً تبقى ذات أهمية بالغة.

وعلى خلفية الإجماع القائم عمليًا على الشك البحثي العلمي بشأن الصحة التاريخية لقصص الآباء الأولين، يبدو من غير المقبول التشبث بالرأي القائل: إن الله قطع الوعد لإبراهيم [التوراة] بالأرض والنسل على المنوال الذي تم الإشارة إليه في سفر(التكوين 51) مما يجعل من البحث الأدبي والتاريخي عن مثل تلك الوعود التي انبعثت من داخل العقيدة في فترة لاحقة أمرًا ممكنًا. ربما كانت تلك هي المحاولة التي جرت لإعادة تكوين هوية وطنية دينية في أعقاب السبي البابلي. مع ذلك، ومع وجود الشخصية الأسطورية، تستمر الكنيسة والكنيس في التعامل مع قصص الآباء الأولين كما لو أنها كانت سجلاً لما حدث فعلاً. وتتجنب مجموعة الباحثين المختصين المطلعين بدورها المشكلة بإقناع نفسها بدراسة النصوص بدلاً من الأحداث التي تقبع خلفها (Brettler 1995: 1-2; Neusner 1990: 247; cf. Thompson 1992).

إن كثيرًا من ردة الفعل (الأكاديمي) تجاه النظرة إلى قصة إبراهيم [التوراة] على أنها قديمة وأسطورية إلى حد كبير دافعها اعتبارات «الاعتراف بالعقيدة الدينية»[27]. وينبع هذا التصرف من الخشية أن يؤدي أي انحراف عن الحقيقة 'التاريخية' إلى تمييع وانتقاص الحقيقة الدينية[28]. كما لو أن التاريخ (أشبه بتسجيل لما حدث في الواقع) هو النوع الأدبي الوحيد، أو حتى القادر على نقل

الحقيقة الدينية. وكأن التاريخ الواقعي هو النوع 'الأدبي' الوحيد الجدير، أو حتى القادر على أن يثبت صحة القيمة الدينية لقصة دعوة إبراهيم [التوراة] والوعد بالذرية والأرض: فالإيمان المسيحي والعقيدة اليهودية لا تتطلبان أكثر من ذلك. مع ذلك، يجب أن يحترم الإيمان الكتابي الأصيل تنوع الأشكال الأدبية للقصة الكتابية والإقرار بأن قصة أحداث الماضي (الفولكلوري) والأسطوري تعمل كوسيط جدير بالتقدير من أجل توصيل الحقيقة، وإن يكن غير تاريخ رسمي. إن تخلي المرء عن الارتباط بتاريخية أحداث القصة في ضوء الدليل المقنع لا يعني أن يهجر المعتقد:« أن نتعلم ما آمنا به وليس ما كان ينبغي الإيمان به لا يعني أن نفقد إيماننا » (Thompson 1974: 328).

إن رواية سفر التثنية لا تهتم كثيرًا بالسكان الأصليين. ففكرة الأرض كهبة من الرب يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الحقيقة القائلة: إن الإنسان يأخذ الأرض من سكانها الأصليين. إن حلم المستعمرين يسبب كابوسًا للسكان الأصليين (Miller 1969: 465). فمن غير المقبول خلقيًا الجزم بأن الأرض تخص إنسانًا حتى 'بنعمة الرب' إذ أن مثل تلك القراءة تتخذ من الله سببًا لكي يشارك في نزعات متوقعة لدى جماعة الغيتو في نمط حصري وإثني وعسكري ومعاد للغرباء. بينما تبدو الدراسات الكتابية الحديثة مجمعة في الاستنتاج بأن قصص الأسفار الخمسة الأولى لا تماثل ما حدث فعلاً (Whybray 1995: 141) فمن غير المقبول السماح لها أن تتهرب من التقييم القائم على معايير خُلقية، خاصة في ضوء الاستخدام الذي وضعت من أجله. إذ يدعو الاستخدام اللاحق لقصص الأسفار الخمسة الأولى وما يطلق عليه التاريخ التثنوي، الأجيال الجديدة من المستمعين/ القراء إلى اعتناق قيم الفصل المناسبة (لقسم) من جماعة بني إسرءيل. ويأمل المرء أن تذكيٍ هذه النصوص حماس الأجيال المشتركة في طقوس دينية لا تقل همة ونشاطا عما كانت عليه الحال لدى الصليبيين وعلماء اللاهوت في القرون الوسطى الذين سوغوا الاستيلاء

على العالم الجديد ولدى رواد الهجرة الكلفنيين في جنوب إفريقية وحتى عهد قريب جدًا لدى الصهاينة المتدينين الأشد حماسًا.

إن تاريخ أصول بني إسرءيل المبني كلية، أو بالدرجة الأولى على القصص الكتابية إنما هو بناء مصطنع تحدد عن طريق دوافع دينية معينة حصلت في وقت لاحق جدًا لأي تاريخ يمكن التحقق منه كشاهد على الأحداث. والطريقة المتقدمة أن تكتب تاريخًا شاملاً ومستقلاً للشرق الأدنى حيث يكون تاريخ أصول بني إسرءيل مفصلاً حسب المقاس، بينما لا شيء يماثل الإجماع العلمي البحثي المحير في الدراسات الحديثة حول أصول إسرائيل[29]. وهناك إجماع فعلي في الآراء بأن نموذج الفتوحات القبلية كما هو مروي في سفر يشوع (1 – 21) هو نموذج لا يمكن الدفاع عنه (see Thompson 1987: 11 –40). إذا ما وضعنا دليل (الكتاب) جانبًا، فلن يكون لدينا أي دليل على وجود فتوحات عبرية، بل أكثر من ذلك، فثمة إجماع بحثي علمي بأن القصص الكتابية التي تصف فترة الاحتلال التوطني جاءت عن طريق المؤلفين الذين كتبوا بعد عدة قرون، لا عن طريق 'الأحداث' الموصوفة (سواء في فترات السبي، أو ما بعد السبي) التي لا تستند إلى معلومات يمكن الاعتماد عليها عن الماضي السحيق.

إن روايات الخروج-التوطن تعكس نوعًا أدبيًا خاصًا، هدفها ترسيخ القيم الدينية عوضًا عن تقديم محض حقائق قائمة على التجربة العملية. يجب أن يميز المؤرخ بين التاريخ الفعلي للشعوب وتاريخ معرفة الذات. ويجب أن يكون علم آثار فلسطين المصدر الأول في تحديد أصول إسرءيل، والذي يقدم صورة مختلفة تمامًا عن تلك الكتابات ذات الدوافع الدينية (Ahlslröm 1993: 28-29). فالدليل الأثري يشير إلى وجهة مختلفة عن تلك التي أوحى بها (يشوع 1-12) كما يدل على وجود سلسلة من الحقب التاريخية تم تسجيلها عن طريق اندماج سلمي ومتدرج لشعوب متباينة لتصبح مجموعة

من سكان المرتفعات التي حققت بمعنى من المعاني وحدة بلغت منتهاها مع دخول الإدارة الآشورية. فمستوطنات العصر الحديدي الأول التي قامت على المرتفعات الوسطى في فلسطين، والتي انطلقت من خلالها مملكة إسرءيل فيما بعد، تعكس تواصل الثقافة الكنعانية، وتنفي أي تمايز إثني بين 'الكنعانيين وبني إسرءيل'. كانت أصول إسرءيل من داخل كنعان وليس من خارجها. فلم يكن هناك غزو من الخارج ولا ثورة في الداخل علاوة على ذلك، مثلت 'إسرءيل' في حقبة القصص الكتابية هويات (إثنية) متعددة، تعكس تنوع المصادر في الفترة الانتقالية بين العصر البرونزي الأخير والعصر الحديدي مما تسبب في ثلاث موجات من الانتقال السكاني المنهجي الإمبراطوري والاختلاط (الآشوريون والبابليون والفرس). فالجزم بوجود تمايز إثني لدى بني إسرءيل سابق على العصر الفارسي هو أمر تضليلي، وإن وحدة بني إسرءيل هي ميل عند مؤلفي ‹الكتاب› بدلاً من الحقيقة التي تعكس عمومية الهوية (الإثنية) أو اختبار حياة المشاع.

إن الاحتياجات المعاصرة للمحررين النهائيين لصناعة القصة الكتابية قد حددت وغلبت موقفهم العقدي، الذي ربما نرغب في تسميته دينيًا أو رعويًا، والذي صدر على شكل نموذجي من أجل المستقبل الذي سوغوه على قاعدة رجوعه إلى ماضي أصول بني إسرءيل، وهي تفاصيل قدمتها فقط التقاليد الشعبية المتعارضة والباقية على قيد الحياة. إذا التمسنا عذرًا لكتّاب ‹الكتاب› في سوء تمثيلهم الماضي على أساس الدوافع التي تراعي ظروفهم، فعلينا أن لا نكون متسامحين على قدر متساو مع علماء اللاهوت وأهل الكنيسة والكنيس حيث أن دليل ما حدث في الماضي يعتمد عليه كثيرًا. فالرواية الأسطورية في (يشوع 1 – 12) لا تقدم مثالاً ثبتت شرعيته عن نهب الأرض والاستيلاء عليها باسم الله، أو عن طريق أي شخص يدعي لنفسه الحق في سلطته. فعلاً، يعزز الدليل الكتابي الإضافي الاحترام من أجل الارتقاء في الثقافة الإنسانية

بدلاً من الترويج من أجل عملية تتعاطى مع تغيير يتم فقط عن طريق التدمير العنيف.

في حين حصلت أجيال الشعوب المتدينة على النفع والمتعة معًا من خلال إعادة صوغ قصص الكتاب المقدس وروايتها، فمن المحتمل أن يكون ضحايا النهب الاستعماري الذي اختبرناه أقل دموية في موقفهم من النصوص، ويتم الترحيب بأية محاولة لها أن تميز بين المركزية العرقية الواضح للإله الوارد في الأسفار من التكوين إلى الملوك والأغراض السياسية والدافع التأويلي للمؤلفين الذين كتبوا في فترات متأخرة جدًا. ويثار هنا سؤال معرفي رئيس. هل النصوص التي تنتمي إلى نوع الملحمة الشعبية أو الأسطورة، بدلاً من انتمائها إلى التاريخ الذي يصف ما حدث فعلاً تمنح شرعية لامتلاك بني إسرءيل للأرض وعلى قاعدة أشكال لاحقة من الاستعمار بدت للنموذج الكتابي مفهومة كتاريخ واقعي، من أجل شرعنتها في وقت لاحق؟ وهل الحكم القائم على فرضية أن جنس النص التسويغي هو بذلك المعنى تاريخ لا يتلاشى عندما يتم التحقق من أن النص ينتمي إلى جنس خرافات الأصل، التي تجابه عمليًا في كل مجتمع، والتي، كما رأينا، نشرت في خدمة عقائد؟.

3، 2) رد الاعتبار إلى ‹الكتاب› : نحو قراءة خُلقية للكتاب المقدس

3، 2، 1) الأرض في الدراسات الكتابية الحديثة: المعضلات

عندما يضع المرء في اعتباره وجود حوالي (1705) مرجع عن الأرض في النسخة الإنغليزية من ‹الكتاب› فمما يثير الدهشة أن الموضوع لم يشد انتباه سوى عدد قليل جدًا من الباحثين. ولاحظ غيرهارد فون راد (Gerhard von Rad) في دراسة رائدة صدرت في عام (1943 م) أنه مع أهمية الموضوع في الأسفار الستة الأولى من الكتاب المقدس لم يجر أي تحقيق دقيق عنه (Von Rad 1966: 79). حتى إن كتاب ‹[معجم الكتاب التأويلي] The Interpreter's Dictionary of the Bible› الصادر عام (1962 م) خلا من أية مقالة عن الأرض. ويرد في فهرس (The peake Commentary 1962) ذكر لمرجعين اثنين عن الأرض.

ويخصص قاموس كِتِّل فريدريش (Kittel–Friedrich) أربع صفحات فقط للموضوع. أما كتاب (The New Jerome Biblical Commentary 1989) فيدرج في فهرسه ثلاثة مواضع فقط يتم فيها تناول الموضوع. ومع ذلك قام كل من دِفِيس (W. D. Davies) وولتر بروغمن (Walter Brueggemann) بكتابة أعمال رئيسة ومؤثرة حول الموضوع.

كُتبت دراسة دِفِيس في عام (1974 م) بناء على طلب أصدقاء له في القدس، الذين ألحوا عليه قبل حرب (1967 م) أن يدعم قضية إسرائيل (Davies 1982: xiii). أما دراسته الثانية فكتبت تحت التأثير المباشر لتلك الحرب: «ركزت هنا على ما هو في تقديري بداية ضرورية لفهم هذا الصراع: إنها المحاولة المتعاطفة لاستيعاب التقاليد اليهودية» (Davies 1982: xiii–xiv). وكُتبت نسختها المعدلة بسبب الحاجة الملحة لفهم موضوعها في ضوء أحداث الشرق الأوسط التي بلغت ذروتها في حرب الخليج وآثارها المدمرة (Davies 1991: xiii). فبينما ينظر دِفِيس إلى الموضوع من كل منظور معقول عمليًا في عمليه اللذين كتبهما في عامي (1974–1982 م) فإن اهتمامًا قليلاً انصب بشكل أوسع على قضايا الأخلاق وحقوق الإنسان[1].

أما والتر بروغمَن، ومن خلال خبرته الخاصة بالحياة الحضرية في الولايات المتحدة الأمريكية، فيرى أن الثقافة الإنسانية تبحث عن مكان وأن (الكتاب) معني بشكل رئيس بأنه مجرد من المكان وإنه يرغب بقوة في تحصيله (Brueggemann 1977: 2). فالأرض مركزية، هذا إن لم تكن هي الموضوع المركزي في العقيدة الكتابية، وقد تكون وسيلة في تنظيم علم اللاهوت الكتابي (Brueggemann 1977: 3). فقراءة بروغمَن للكتاب المقدس استعصت عليه من خلال التركيز على الأرض. واللحظة الهامة قبل دخول أرض الميعاد هي مناسبة للتأني العميق: فهي هدية الأرض (Sola gratia) (Brueggemann, p 48). وهو يتجاهل عن عمد المعاملة السيئة والمعاناة التي يواجهها السكان

الأصليون. وهو من ناحية يؤكد أن «ليس من الشجاعة بمكان تدمير الأعداء، بل الشجاعة في الحفاظ على التوراة» (Brueggemann, p. 60) وبتجنب الحقيقة القائلة: إن القصة الكتابية " تحافظ على التوراة " فهي تتضمن أيضًا القبول بكراهية الغرباء والقبول بالعسكرية المدمرة. ويعترف أن:« أرض الميعاد لم تكن لتنتظر بشغف الفراغ الذي تتوقعه إسرءيل. فهي كانت دومًا تكتظ بالسكان الكنعانيين» (Brueggemann, p. 68). وهو يتجنب الخوض في المسألة الخلقية بتأكيد حول كيفية مجيء الوعد.

بحسب بروغمَن، إن ارتباط اليهودية بالأرض يجد تعبيره فقط في تشكيل الأمة العصرية، مهما كان مظهرها العام. بينما يظهر أنه يسلم بحقوق ‹العرب› ومعاناتهم من الناحية النظرية، لكنه لا يظهر أية رغبة في مخاطبتهم. ولا يقدم أي انتقاد للسمة الخلقية للقيم الواردة ضمنًا في الرواية الكتابية. فالقتل والجريمة والتدمير والطرد والمعاناة الإنسانية الرهيبة هي بشكل عام الثمن الحتمي الذي يدفعه المرء في نضاله من أجل تحقيق الأهداف التي وضعتها القصة الكتابية عن الأرض، عندما تقرأ بطريقة حرفية ساذجة. ففي قراءة كهذه، تبقى الإساءات التي باركتها السماء وفرضتها على الاسم القبلي للإله حية، لكن على حساب موت الإله الذي تتجاوز خلقيته القوة العسكرية والإثنية والخصوصية وكراهية الغرباء والقوة العسكرية.

يقبل دِفس، بالرأي القائل بأن ما يعتقد اليهود بحدوثه يشكل، كنظرية معرفية يمكن التمسك بها، حقيقة ذات دلالة تاريخية ولاهوتية لا ريب فيها. ويدعى أن ذلك الاعتقاد بحد ذاته أصبح معلومة تاريخية استدلالية:« فواقعيته كمظهر، لا ريب فيه، من مظاهر اليهودية التي لا يمكن تجاهلها » (Davies 1991: 97). فالوعد بالأرض قد أعيد تفسيره من جيل إلى آخر حيث أصبح قوة حية في حياة الشعب. وما كان مهما في تاريخ إسرءيل هو تكونها وحيويتها وقوة بذور تطورها وليس صحة تاريخيتها. فالأسطورة اكتسبت واقعيتها

الخاصة بها (Davies 1991: 5 -6). وأصبح الشعور بالتملك حقيقة تقريرية، سواء كانت هدية الأرض تلقى دعماً تاريخيًا أم لا. بكلمات أخرى، تسوغ القصص وتقاليدها المفهومة ضمنًا مثل هذه الحقيقة، سواءً أكانت الأرض وعد بها الرب أم لا.

توصل دِفِيس إلى قناعة لاهوتية راسخة بأن هناك علاقة متينة بين إسرءيل والأرض وإلهها منذ الحقبة الأولى لبني إسرءيل حتى عصرنا الحاضر. وهو يعترف بأن أية مناقشة في الصميم لموضوعة الأرض لم تكن ممكنة بسبب ضغط الصِّهْيَوْنِيَّة المقصود أو غير المقصود. مع ذلك فهو يصر على أن الانقسامات المنظمة بين الفصائل الدينية والسياسية داخل الحركة الصِّهْيَوْنِيَّة هي تشويه لتباينها العميق والتوفيقي على نحو متبادل. ويدعى أن الغلبة كانت في أحوال كثيرة للتقاليد الدينية المكبوتة، غير أنها موجودة في كل مكان. ويخلص إلى القول:« إنه لفهم السمة العلمانية للصهيونية ولتوكيد الأبعاد الدينية التي لا ريب فيها يعرِّض المرء نفسه إلى إغراء بإعطاء مبدأ الأرض دلالة ستكون في جانب كبير منها، فيما يخص اليهودية، تحريفًا» (Davies 1991: 76).

إن العرض النقدي الذي يتعامل مع 'الأرض' على أنها (قطعة عقار) ينطوي، حسب دِفِيس، على مفارقة تاريخية، وعلى معتقد خرافي لا يستحق أن ينظر إليه بجدية. وهو لا يبدي أي تعاطف مع أولئك الذين يمتلكون الأرض ويحتفظون بها، سويًا مع أصحاب المبدأ الآخر 'الانتقائية، الاختيارية' على أنهما بوجه خاص تعبيران بدائيان عن الاصطفائية غير المقبولة للعقيدة اليهودية. ويدافع عن مطلب اليهودية بالأرض لأنه، دون تلك الأرض، ثمة فقدان للأمن والحافز والهوية وتقرير المصير السياسي. ويزعم أن المسيحية، استبدلت بقداسة المكان قداسة المسيح، بوجود حياة «في المسيح» بدلاً من «أن محل الحياة في الأرض» بصفتها أعلى البركات (Davies 1991: 90). ويبدو أنه لم يتأثر بالفكرة القائلة: إن طريق التوراة، في بروز الحركة الحاخامية، مكنت كل فرد

من أن يأتي بالقداسة إلى الحياة اليومية، ولم تعد تأتي عن طريق الهيكل. هناك انقطاع واع: فالتوراة كانت الأساس في وجود تقوى جديدة. ودِفِيس يتحسر على روحانية فكرة الأرض في كلتا الديانتين المسيحية واليهودية، ويمجد الإحساس بالأصالة التي حافظ عليها مفهوم المادية حية.

استبعد دِفِيس من اهتمامه: «ماذا سيحدث عندما يصطدم مفهوم أرض الميعاد في الديانة اليهودية بمطالب تقاليد وتملك الأرض من قبل شعوب أخرى؟» ويجد لنفسه الأعذار بقوله: لكي تتعاطى مع ذلك الموضوع تحتاج إلى مجلد آخر، دون أن يشير إلى قصده من وراء الخوض في غمار مثل هذا المشروع. بالمثل، وفي نهاية مقالته المنشورة ‹Davies 1981: 96› ادعى أنه بات من المستحيل مناقشة ذلك الموضوع. اشتمل عمله في عام (1991 م) على مجموعة آراء متعارضة عن الموضوع حيث نظر كريستر شتندال (Krister Stendahl) إلى الصِّهْيَوْنِيَّة على أنها حركة تحرير، وإلى دولة إسرائيل بصفتها إنجازًا للوعد الكتابي ‹Davies 1991: 111 -12›. ويصر آرثر هيرتزبرغ (Arthur Hertzberg) على أن اليهودية لن تعيش وتترعرع وتحافظ على مكانتها في الشتات، إذ إن حجمًا كبيرًا مما مجموعه (613) طقس [المسجلة في سفر التثنية / ز م] لا يمكن ممارستها إلا في إسرءيل وحدها. ويدعي أن المعرفة الدينية العميقة، هي المصدر الأول للصهيونية الحديثة ‹Davies 1991: 106›. كذلك لا يعطي تسفي فربلُفسكي (R. J. Zwi Werblowsky) دليلاً على وجود اضطراب خلقي مستمد من التضمينات التي تحركها عقيدة التوراة التي تنطوي عليها الصِّهْيَوْنِيَّة. ويلمح دِفيد نويل فريدمان (David Noel Freedman) إلى إغفال دِفِيس البعد الخلقي عند معالجة الموضوع:

> حتى إن الدليل الذي طال انتظاره في تفكير الناس الجاد والحائر والمضطرب من خلال النتائج التاريخية الظاهرة لمبدأ الأرض في حياة الناس والأراضي في الشرق الأدنى، يكاد يكون إعادة تمثيل للخروج

الأول والفتح والتوطن، وربما تكون المطالبة به أمرًا يزيد عن الحد (Freedman, in Davies 1991: 104).

أما كِنِث كراغ (Kenneth Cragg) فيدخل إلى صميم المأزق الخلقي. وهو يشير إلى الأزمة المزمنة التي تبرز عندما تمنح أراض بمقتضى عهد إلى شعب أعطي عهدًا من خلال قصة تحمل هذا العهد، وتصطدم بهوية سكان آخرين، حيث يشير إليها دِفِيس على أنها تغير في اتجاه الموضوع فحسب (Davies 1991: 101).

وفيما يخص ياكوب نُويزنر (Jacob Neusner) فإنه يفسر هاجس الأرض في الأسفار من التكوين إلى يشوع والكتب التاريخية الرئيسة والنبوية من خلال الحقيقة القائلة: إنها جميعًا وصلت إلى شكلها النهائي خارج الأرض نتيجة لفقدان الأرض، فإن التلمود البابلي أكد أن المرء يستطيع ممارسة الطريق المقدس للحياة في أي مكان، وفي أي زمان. إن مقارنة نويزنر بين التلمود البابلي وما يقوله علم لاهوت المشنا المنطلق منه [التلمود] ذات مغزى. فبينما ترى المشنا أن 'إسرءيل يمكن أن تكون إسرءيل فقط في أرض إسرءيل' (Davies 1991: 108) فإن التلمود البابلي يتجاهل مجموعة المشنا الخاصة بالفرائض ذات العلاقة بطقوس النظافة (ما عدا ما يتعلق بنجاسة الطمث عند النساء) وكذلك القسم الأول من المشنا عن الزراعة. وبنقل المشنا ونشرها، حولها حكماء بابل العظماء إلى شيء له صلة وثيقة بأهل الشتات. يضيف نيوسنر: إن اليهود الأمريكان في يومنا هذا، الذين يواجهون الزعم القائل: إن الوضع الطبيعي هو العيش في الأرض والوضع غير الطبيعي العيش في الخارج، يعملون ما يريدونه، يقِرُّون بمشاعر الندم والإحساس بالذنب (Neusner, in Davies 1991: 109).

لقد ترك الأمر إلى ويل (J.S. Whale) لوضع المسألة الخلقية في المقدمة. فانتقاده عدم مبالاة دِفِيس بمصير الشعب الذي كان عليه أن يدفع الثمن

لبني إسرءيل واستيلاء إسرءيل على الأرض، مدمر بقدر ما هو مؤدب. وهو يلاحظ أن على دِفِيس «أن يعلم أن الفتوحات تتسم دومًا بالقسوة، حتى عندما ترتكب باختيار من عند الرب، وأن الإمبراطورية تعني دومًا السلب الواسع، سواء أكانت الإمبراطورية رومانية أو بريطانية، مسلمة أم مسيحية» ‹Davies 1991: 116›.

أضاف دِفِيس أفكارًا أخرى في الرد على مجموعة الآراء المختلفة في الموضوع. وردًا على من نقده بأنه لم يعط انتباهًا كافيًا للمحرقة، فإنه يؤكد أنه يسوغ وجود دولة إسرائيل على أساس المحرقة ‹Davies 1991: 120›. يتساءل المرء: إلى أين سيقوده المنطق في طرحه الكتابي فيما لو أن المحرقة لم تكن قد حدثت. ويعترف دِفِيس أن الأرض ليست قيمة مطلقة في اليهودية، وأن حماس المتدينين المتعصبين قد تمت تهدئته باللجوء إلى أولية قداسة الحياة داخل اليهودية. مع ذلك، فهو لا يسمح لذلك المبدأ أن يعبر عن نفسه أكثر. ويسوي الأمور بالتوفيق بين الشعبين والوصول إلى حل وسط كحاجة مطلقة: يمكن مقايضة الأرض مقابل السلام ‹Davies 1991: 130›. لكن على المرء أن يتساءل: كيف يستطيع منطقه المبكر أن يسمح لمثل هذا الانتقاص من قدر التفويض السماوي؟

يأخذ دِفِيس قيام دولة إسرائيل اليهودية ما قبل عام (1967 م) في حسبانه. ويبقى احتلال ما بعد عام (1967 م) وحده هو المشكلة. فالنهب الاستعماري المرتبط بقيام دولة إسرائيل هو فوق المساءلة، ويبدو أنه يتمتع بالشرعية المزعومة المرخصة سماويًا، وهو أشبه بالتفويض الذي قاده يشوع في التعدي على الأرض. يتساءل المرء: إن كان دِفِيس سيكون متوازنًا في دعوته لو أن البيض من البروتستانت الأنغلو-ساكسون، أو الكاثوليك هم من بين الشعب الذي طرد من أرضه ودفع ثمن شرعة التفويض السماوي. وهو لا يبدي أي اهتمام بالظلم الفادح الذي وقع على الفلسطينيين العرب من خلال تعدي

الصهاينة على أراضيهم، وبالتعويض الذي تقتضيه العدالة والأخلاق. ومع النهب المنظم الذي وقع في عام (1948 م) يكتب كما لو كان هناك مساواة خُلقية بين الفلسطينيين الذين جردوا من أملاكهم والصهاينة الذين جردوهم منها.

ينتقل دِفِيس بسلاسة من الباعث الديني للعيش بجزالة التوراة في أرض إسرءيل إلى خاتمة شرعية قيام دولة، بما يعنيه ضمنًا، خاصة في منطقة كانت مأهولة بالسكان. ولم يؤد سلوك دولة إسرائيل تجاه الفلسطينيين العرب، في المناطق المحتلة وفي داخل إسرائيل ذاتها، وتجاه أولئك الذين طردتهم من ديارهم إلى إسكات إحساسه باللباقة التي يقوم عليها الكتاب المقدس. وهو يسير على هدى مبدأ يقول: مهما كانت الحصص الموزعة على الشعب في وثائق قيام دولتهم، فإنه لا يحتاج إلى تسويغ إضافي.

يسلم دِفِيس بأن الأمور قد تغيرت مع ظهور دولة إسرائيل. ويوافق على أن الصهاينة أبطلوا أهداف 'محبي صهيوني' ممن كانت لهم علاقة 'خفية' ذات معان روحية بالأرض، وكانوا غير آبهين بكل من يتولى القيام بمسؤولية سياسية عسكرية من أجلها. إلا أنه لا يسمح للدليل القاطع للصهيونية الاستعمارية أن تهز قناعته الأساسية بمقولته الرئيسة، وبذلك يقلل من أهمية الفجوة الحقيقية القائمة بين التمسك بحرفية رومانسية (الكتاب) وحقيقة التمزق والاضطراب الاجتماعي الذي يصاحب دومًا 'التطهير العرقي'. بينما نجد أن لاهوت دِفِيس عن الأرض حمل قسرًا على مواجهة بعض حقائق ما يحمله من تضمينات في وقتنا الحاضر، وأن حساسيته تجاه قضايا حقوق الإنسان والقانون الدولي واتجاه المشهد السياسي الدولي الأوسع لن تكون مؤثرة. ويمكن إجمال موقفه المضطرب إلى حد ما، على النحو التالي:

1) وجود إسرائيل مسوغ بالعلاقة بالمحرقة.

2) إن تسوية قائمة على حل وسط هي حاجة مطلقة للتوفيق بين الشعبين (لكن، ربما

يتساءل المرء، وفق أية مرجعية كتابية؟).

3) احتلال ما بعد (1967 م) فقط هو المشكلة، والانتزاع الذي وقع في عام (1948 م) مقبول.

4) الحياة المرغوبة في الأرض غدت ممكنة فقط بعون من الحياة المحتقرة خارجها.

5) الإخلاص للتوراة أثمن بكثير من بركات العيش في الأرض، والإيمان من خارج الأرض ممكن، وغير ممكن خارج التوراة.

ولا يتعامل دِفِيس مع مسألة مساحة الأرض.

إن عددًا من المفردات هو ما يميز المعالجة الدراسية للأرض. ومن أكثر مظاهر الخطاب تميزًا الغياب الفعلي لأي حساسية تجاه المسائل الخلقية ذات العلاقة بشعب يقوم بتجريد الآخرين من أملاكهم. والخطاب التقليدي يعاني أيضًا قيودًا أخرى هامة:

1) يرضى كتابه بقراءة متزامنة للنص الكتابي الذي لا يشير إلى دلالة مصدره ونشوئه الأدبي.

2) يبدو أن هؤلاء يقبلون بهذه المسألة الواحدة التي تقول إن الجنس الأدبي في المعالجة الكتابية لأصول إسرءيل هو التاريخ، وهي نظرة تقف في وجه كل الدراسات الجدية.

3) وهم لا يفرقون بين المراحل المختلفة في حياة شعب إسرائيل على سبيل المثال، قبل احتلال بلاد كنعان، وخلال فترة المَلَكية، وقبلها، وفي أثناء السبي، وبعده.

4) ويفترضون في معظم الحالات أن المرء يتعامل مع ’شعب إسرائيل‘ متجانس عرقيًا وثقافيًا ودينيًا في كل العهود.

5) ويرون أن المواقف الكتابية تجاه الأرض يجب أن تكون فوق أي نقد خلقي، وفوق أي حكم.

6) ويفترضون أن المواقف من الأرض الموصوفة في عهد 'كتابي' واحد تلقى قبولاً تلقائيًا في عهد آخر مختلف، وعلى وجه الخصوص، أن تتحول تلقائيًا إلى صيغة ارتباط محددة بالأرض التي نعرفها بوصفها الصِّهْيَوْنِيَّة.

يتطلب أي خطاب مقبول (أكاديميًا) على نحو أوسع أن تواجه كل واحدة من تلك القيود بحساسية، خاصة من ناحية المسائل الخلقية وأن يولي ذلك الخطاب اهتمامًا خاصًا بمن انتزعت أملاكهم. وفي ضوء التأويل الكتابي الذي نوقش أعلاه، يخمن المرء العلاقة القائمة بين نظرية المعرفة وتكوين الشخصية. فالإيمان الذي تغذى على (الكتاب) كما فهم من خلال الدراسات الكتابية السائدة، يصطدم بوجهات النظر المتفق عليها في كل مكان حول كرامة الإنسان وحقوقه(2).

إن الإخفاق في تمييز القصص الكتابية على اعتبارها قصة من التاريخ بمفهوم نقل المعلومات عن الماضي، لم يعد مقبولاً. يجب أن يتخلى العلماء عن الاطمئنان إلى عد القصة الكتابية 'تاريخًا' وأن يقبلوا بنتائج الدليل الجديد عن الماضي، وأن يحاولوا إعادة بناء العقيدة الدينية التي تحترم الدليل. فالتعايش مع بناء جديد للماضي دون الاهتمام بالتفاصيل بشكل غير دقيق، أمر مفضل للاطمئنان على تبني ماض مختلق زائف وغير مؤيد، بصورة خاصة ذلك الذي يشرعن النهب الاستعماري. ولن يكون بالمستطاع وضع النموذج القديم لوحدة (الكتاب) والتاريخ معًا مرة أخرى (Thompson 1995: 697 -98) وعلينا أن نتعلم أن نعيش بغموض (Redford 1992: 311). إن أية إعادة لبناء ماضي بني إسرءيل يجب أن تميز بين 'إسرءيل التاريخية' و'إسرءيل الكتابية' فيما يخص الدليل الأثري وتعطي وزنًا لطبيعة القصة الكتابية وتعترف بالأهداف المعتقدية للكُتَّاب المؤلفين. فالطبيعة الساخنة للجدل الدائر عن إعادة بناء 'إسرءيل' يعكس الحقيقة القائلة: إن المرء لا يتعامل فقط مع دراسة موضوعية بحثًا عن ماض محير، بل إن المرء يقع أيضًا في شرك النقاش في شرعية التطورات

في فلسطين في وقتنا الحاضر ‹Whitelam 1996: 71–121›.

إن أي مناقشة للكتاب المقدس يجب أن تفسح في المكان للنقد الخلقي الذي يحترم خطاب حقوق الإنسان والقانون الدولي الذي تعود عليه جيلنا. وهنا بإمكاني أن أشير إلى بعض الطرق في المستقبل. لكن علينا في البداية تعرف المشكلة.

3، 2، 2) المشكلة الخلقية للتقاليد الكتابية عن الأرض

ليس ثمة عند الشعوب الأصلية في المناطق الثلاث التي تفحصناها أدنى شك بوجود رابط بين الدين والاضطهاد، وهي تحتفظ لنفسها بنقد خاص للكتاب المقدس. عندما قدم ممثلو الأنديز والهنادِرة والأمريكان رسالة مفتوحة إلى البابا يوحنا بولس الثاني حين زار البيرو، فإنهم لم يتركوا أي شك لديه عن تقويمهم لدور ‹الكتاب› في تدمير حضارتهم. وطلبوا منه أن يسترجع ‹الكتاب› وإعطائه إلى من اضطهدهم[3]. وهناك قول مأثور في جنوب إفريقية يلخص تقويما شعبيًا لدور الكتاب المقدس في اضطهاد سكانها الأصليين: «عندما قدم الرجل الأبيض إلى بلدنا كان يملك ‹الكتاب› وكنا نحن نملك الأرض. وقال لنا الرجل الأبيض: ’دعونا نصلّ‘. بعد الصلاة، أخذ الرجل الأبيض الأرض وأخذنا نحن الكتاب المقدس».

وبينما يرى اللاهوتي الفلسطيني نعيم عتيق أن يلجأ المرء إلى ‹الكتاب› ليستمد منه القوة والتحرير، نجد أن بعض المسيحيين واليهود يستخدمونه بطريقة تقدم للفلسطينيين العبودية بدلاً من الحرية، والظلم بدلاً من العدالة، وقتل حياتهم الوطنية والسياسية ‹Ateek 1989›. ويلاحظ أن دولة إسرائيل كانت منذ قيامها زلزالاً مدمرًا هز أساس معتقداتهم:

> وصل العهد القديم بشكل عام إلى حالة إهمال وعدم استعمال لدى

أوساط رجال الدين المسيحي وسواد الناس معًا، ولم تتمكن الكنيسة من التوصل إلى تفاهم مع تعابيره الملتبسة وقضاياه وتناقضاته الظاهرة، خاصة ما يتعلق بتطبيقاته المباشرة على حوادث القرن العشرين في فلسطين. ويبقى السؤال الأساس عند المسيحيين، سواء تفوهوا به أم لا، هو: كيف يمكن للعهد القديم أن يكون كلمة الرب في ضوء معاناة المسيحيين الفلسطينيين عند استخدامه في دعم الصِّهْيَوْنِيَّة؟ (Ateek 1989: 77 -78).

وقد لوحظت المشكلة في آسيا أيضًا[4].

3، 2، 2، 1) الإقرار بالمشكلة

إن الأمر الذي لا يمكن نكرانه هو المظالم المخيفة التي ارتكبت خلال عمليات الاستعمار، وكان الخطاب الكتابي واللاهوتي، كما رأينا، عاملاً منشطًا في دفعها قدمًا. ترى، ماذا كان الرد؟ إن واحدة من ملامح نشر (الكتاب) كتشريع للاستعمار والاستغلال هو غياب الاهتمام الجدي بضحايا مثل هذا النشاط. فلم يكن من حق الكنعانيين أن يستمروا في السكن بمنطقة دنسوها بوثنيتهم وبرجاساتهم المقيتة (التثنية 18: 14-9 واللاويين 18: 25-24، و20: 22-24) التي سوغت ممارسة العنف ضدهم.

في (الكتاب) درجة من العنف وثناء على العنف لم يرد في أي كتاب قديم آخر (de Ste Croix, in Said 1988: 166). إن وجود مثل هذه النصوص في نطاق النصوص المقدسة هو إساءة إلى شعور الآخرين. فتقاليد الحروب المقدسة، وبوجه خاص المذبحة (حرم) تخلق على الأخص مشكلة خُلقية عويصة (Niditch 1993: 28- 77, Barr 1993: 207 -20, Hobbs 1898, Lind 1980). فالتحريم يتطلب تدمير العدو بشكل كامل وتقديمه قربانًا للآلهة التي جعلت النصر ممكنًا. وهو ما يصور الرب مقدِّسًا التضحية

بقمة خلقه. إضافة إلى ذلك، فإن القاتل لا يُبرأ من مسؤوليته الخلقية عن الدمار الذي تسبب به فحسب، بل يتصرف بموجب التزام ديني. وتقلل المذبحة من طبيعة الجريمة وتبريء الجاني على السواء. إنه لقليل من العزاء لضحايا المذبحة التي لا تغتفر، عدُّ قتلهم عملاً من أعمال التقوى التي تعود في النتيجة بالفائدة على مجد الرب وترفع من قداسة مرتكبيها. إن تغطية مثل هذه النشاطات بلبوس الدين والتقوى يضيف إشكالية جديدة.

لم تلقّ ’إسرائيل القديمة‘ وجهات نظر كهذه، كما أنها لم تتركها دون تحدٍ في إطار الانعكاس الخلقي لبني إسرءيل، كما أن تنوع تقاليد ’الحرب‘ من داخلِ النص الكتابي نفسه يقدم توضيحًا تامًا[5]. باللجوء إلى تقليد المذبحة، دعما للأخلاق التثنوّية التي تؤكد القيم الكهنوتية في فصل الخير من الشر.. إلخ. فليس لهؤلاء الكتّاب، طبعًا، أي هدف من وراء تطبيق خطاب تقاليد الحرب، ولا هم في وضع يمكنهم من القيام بذلك. وتكمن مصلحتهم الحقيقية في الترويج للرأي الذي ينادي بضرورة أن يفصل ’بنو إسرءيل‘ أنفسهم عن نجاسات الآخرين، غير المضرة نسبيًا، إذا لم تكن بصورة خاصة ذات ميلٍ جذاب. لطالما استخدم هؤلاء الكُتاب مجازًا إشكاليًا من الناحية الخلقية بدلاً من المذبحة، فإن الشعوب المستعمرة حتى وقتنا الحاضر ربما جنبت بعضهم الاعتداءات العنصرية التي قد تكون ألّمت بهم ووقعت عليهم، تلك التي ألهبتها القراءة المبسطة لهذه التقاليد.

إن الموعظة التي ألقاها كتن ماذر (Cotton Mather) في بوسطن في أيلول عام (1689 م) أثارت حماس عناصر القوات المسلحة في نيو إنغلاند لأن يعدوا أنفسهم إسرءيل في البريّة، يواجهون العماليق: فإسرءيل النقية مضطرة أن «تلقي بهم [الهنادرة] كقاذورات بالشوارع» والتخلص منهم وإبادتهم (Niditch 1993: 3). ويقدم رُلند بنتن (Ronald Bainton) أمثلة متعددة منذ فترة الحملات الصليبية (Bainton 1960: 112 – 133) حتى ظهور واعظين في

القرن الثامن عشر من أمثال هربرت غِبس (Herbert Gibbs) الذي شكر نعم الله ومراحمه لاستئصاله أعداء إسرءيل في كنعان (يعني: السكان الأمريكان الأصليين) (1960: 168). وترى نيديتش أن:

> هذا التماهي المستمر بين المواقف المعاصرة والمشاهد الحربية في الكتاب العبري هو عبء يجب أن يتحمله التقليد لشعوره بالذنب. فالعنف الخاص بالنصوص العبرية، قد استلهمه العنف وأصبح فيما بعد نموذجًا له وللقمع والإخضاع والإبادة التي تفوق الواقع. هذا وحده يجعل من دراسة تقاليد الحرب في النصوص العبرية عملاً انتقاديًا وهامًا » (Niditch 1993: 4).

إن شيئًا من العزاء يجيء من بعض مقاطع (الكتاب) التي تكشف عن شعور بالإثم وتأنيب الضمير من الاستيلاء على ما يخص الآخرين (انظر على سبيل المثال يشوع 24: 13، والمكابيين الأول 15: 34–33). مع ذلك، ففي الأسطورة الكتابية، ومهما كانت حقوق الكنعانيين في مفهوم النظام الدولي السائد، فإنها تزول وتتلاشى وتتبخر من أقلام اللاهوتيين الكتابيين. وفي القَصَص الكتابي، فإن الدين يعرِّف مصطلحات التمييز، تاركًا للمؤمنين كل الحقوق، ولغير المؤمنين لا شيء.

ثمة أخطاء رئيسة ملتبسة في التأويل الساذج للكتاب المقدس، ويجب أن يبذل كل جهد لتخليصه من أن يكون أداة عديمة الحس في اضطهاد شعب ما شعبًا آخر. المشكلة الرئيس في بعض تقاليد العهد القديم، وعلى وجه الخصوص تلك التي تعنى بأرض الميعاد، هي في تصويرها الرب، كما ينظر إليه العديد من الناس العصريين، على أنه إله عنصري ذو نزعة عسكرية يكره الغرباء، والتي لن يتم التساهل مع أفكارها في أي ديمقراطية عصرية. فالشعب الذي يراعي الحساسيات الخلقية التي تأخذ في الاعتبار كرامة الشعوب الأخرى، سيتساءل

عن نوع الكتابية ’التوراتية‘ التي ترى أن يجمد جوهر الرؤيا الكتابية من حيث مفاهيم الشعب المختار وأرض الميعاد. وعندما يتم تطبيق مثل تلك الآراء سيكون لها نتائج خُلقية مشكوك فيها كما نوقش هنا. إذا كان التفسير الساذج للكتاب المقدس يؤدي إلى مثل تلك النتائج غير المقبولة، فما نوع التأويل الذي يستطيع أن ينقذها؟

3، 2، 3) وقع قراءة ‹الكتاب›

يعد ‹الكتاب› المصدر المنفرد الأكثر أهمية من جميع الأدبيات (باللغة الإنغليزية) وتأثيره على ثقافتنا كان عميقًا ومنتشرًا في كل مكان حيث يقتضي فهم أنفسنا التعامل معه بماضيه الغريب والمألوف أيضًا (Alter and Kermode 1987: 1 –2). وخلال عشر السنوات الأخيرة نمت سلسلة من مقاربات نقد ’النص الكتابي‘ التي انتقلت من النقد التاريخي الانتقادي، التي هيمنت على الدراسات الأكاديمية منذ عهد التنوير (see Parsons'survey, 1992). مهما يكن من أمر، فإن ادعاء كل من ألتر (Alter) وكِرمُد (Kermode) بأن ‹الكتاب› يحقق تأثيراته عن طريق وسائل لا تختلف عن تلك المستخدمة بشكل عام بوساطة اللغة المكتوبة (1987: 2) حيث جرى التوكيد على كيفية عمله في الواقع دون اللجوء إلى أية دراسة معقدة، سواء في السياق العلماني، أم الديني الطقسي والشبيه بالطقسي، أم في ساحة السوق، فإن ذلك الأمر ليس من دراستي، وهو بعيد عن الصواب.

يطبق النقد الأدبي للكتاب المقدس التقنيات العادية على الدراسات الأكاديمية، التي تستمد من تجربة قراءة كتب ألفها كتّاب منفردون إلى قراء وحيدين. فالنتائج التي يتم الحصول عليها في حالة الأدبيات العلمانية الطبيعية يحتمل أن تكون دليلاً ضعيفًا في تقويم الأثر التكويني المنتشر في كل مكان للكتاب المقدس على أولئك المنهمكين في شكل المواجهات معه. إضافة إلى

ذلك، فإن ضرورة التخلّي عن الفرضية القائلة بأهمية ‹الكتاب› ومكانته فهمت على نسق واحد والتماس موضع شامل متفق عليه في نطاق خطاب مشترك. فالنزاعات المختلفة تمامًا تجاه استخدامات ‹الكتاب› في إطار التقاليد المسيحية واليهودية غير معروفة لدى أكثر الناس، وهي تختبئ وراء عبارات غامضة مثل: التقليد اليهودي–المسيحي والاشتراك معًا في الكتاب المقدس ذاته.

يميل الروم الكاثوليك، على سبيل المثال، إلى وضع ‹الكتاب› في إطار تقليد أوسع يشتمل على ألفي عام من التأمل والممارسة المسيحيتين. وثمة ميل في التقاليد المسيحية الإصلاحية لمنح ‹الكتاب› مكانة المصدر الأعلى للمعرفة الدينية العميقة وعده النص الأول والوحيد والمعيار الفريد للإيمان والممارسة. عندما يتلى مقطع من ‹الكتاب› في تجمّع مسيحي يكون جزءًا لا يتجزأ من (دراما) إعادة تمثيل أعمال الخلاص الخاصة بالمسيح. وفي اجتماع القربان المقدس المسيحي بشكل خاص، عندما تمثل النصوص الإنجيل، تنتقل (دراما) الطقس الديني إلى تقديم القرابين وصلاة الشكر، ويرتكز اهتمامها على آلام السيد المسيح وموته وانبعاثه الأخروي الآتي. إن إظهار النص الكتابي من جديد في سياق طقسي كان لابد أن يتلوه أفعال لتجنب استحقاق موعظة واعظ من جيل سابق «ولكن لا تكتفوا بسماع كلام الله من دون العمل به فتخدعوا أنفسكم» (يعقوب 1: 22).

وفي نطاق التقليد اليهودي الحاخامي، يفهم ‹الكتاب› الذي يتلى في الكنيس في إطار التقليد الشفوي الذي يعلمّ في المدرسة الدينية ‹بيت همدرش›. ومع أن التوراة وقراءات نبوية معينة تشكل جزءًا متكاملاً من الطقس الديني اليهودي، فقد تم تناول تلك النصوص ضمن ثقافة تأويلية، حيث التلمود والتعليقات مثال الراشي و(الردود/ Responsa Literature) منذ العصور الوسطى حتى وقتنا الحاضر هي الإطارات. وفي نطاق ثقافة التوظيف اليهودي للكتاب المقدس، يعطي النص دلالته فقط في نطاق المصطلحات التأويلية للجماعة

اليهودية ذات الصلة بالموضوع، وكجزء من التعبير عن الهوية اليهودية الدينية. إن ‹الكتاب› فيما يخص اليهودي المتدين نص حي قائم حتى الآن، مستخدَم في العبادات اليومية وفي الأعياد والاحتفالات اليهودية، سواء في البيت أم في الكنيس.

ويضمن الارتقاء بالنص الكتابي من كونه نصًا أدبيًا ليصبح نصًا لكتاب مقدس معترف به، أن يعمل ‹الكتاب› كنسيج قصصي تأسيسي في التجربتين اليهودية والمسيحية معًا داخل قالب معقد مركب من عدة أجزاء، يشتمل على النص الكتابي قصةً وتشكيلة من القصص الأكثر شمولية. والإخفاق في تقويم التفاوت النقدي بين مزاج القارئ العادي أمام نص أدبي ومزاج اليهودي أو المسيحي أمام نص كتابي يؤدي إلى سوء فهم جوهري لما يجري في الواقع. فالإنسان لا يتعامل مع مجرد نص كتابي فيما قبل الفهم (Vorverständnis) بل من خلال فهم النص المنتشر على نطاق واسعٍ، أي: تعزيز فهم الإنسان النص نتيجة التواصل المستمر معه. وعلى المرء أيضًا أن يعترف بما بعد تأثيرات التواصل مع النص الكتابي، وهو ما اقترح أن أطلق عليه: ما بعد الفهم.

إن وقع النص الكتابي على نفوس الناس أوسع انتشارا من وقع التعاطي المماثل من الأدب العلماني. فالنصوص الدينية وحدها، المستخدمة على نحو شعائري كجزء من العبادة لجماعة مؤمنة، مثال ذلك القرآن أو نصوص السيخ المقدسة، فهي تعامل بطريقة قابلة للمقارنة بقدر صغير جدًا مع تلك التي تقاس وتدار في الكتاب المقدس. ولدى النصوص الدينية مجتمعة سلطة أعلى تستمدها إلى حد كبير من مصدرها السماوي المزعوم.

3، 2، 4) مصدر ‹الكتاب› الإلهي

عُدَّ ‹الكتاب› في الأوساط الدينية وفي عدد من الأوساط العلمانية في الغرب وأماكن أخرى مصدرًا أساسيًا لبناء مبادئ الخلقية الرفيعة. فهو يقدم نموذجًا

يستطيع المرء من خلاله أن يتبنى مبادئ خُلقية لا تليق بالجنس البشري فحسب، بل لتكون جديرة بذات الإله. كيف لها أن تكون مغايرة لتأكيد المسيحية المطرد لحقيقة النصوص المقدسة وأصولها السماوية؟ ومع ذلك، يشهد التاريخ كما رأينا، على تأويلات ‹الكتاب› في تأثيراتها السّامة. دعونا نراجع خاصية ‹الكتاب› ومصدره وسلطته.

تعترف الكنيسة المسيحية وكذلك الجاليات اليهودية بالأسفار التسعة والثلاثين من التوراة العبرية نصوصًا مقدسةً. وتقبل الكنيسة الكاثوليكية وبعض الكنائس الأرثوذكسية الشرقية بسبعة أسفار إضافية. إن السفر الشرعي (canonical) هو الذي تعده الكنيسة المسيحية موحى به من الرب، وترى أن له وظيفة تقوم على تنظيم الأخلاق وضبطها. فللأسفار الشرعية مكانة فريدة عند جماعة الكنيسة. أما من داخل اليهودية، فللتوراة دلالة خاصة ‹Schürer 1979: 314›. مع ذلك، يخفي وضع لائحة بالأسفار المعترف بها بأنها تؤلف ‹الكتاب› عددًا من الصعوبات حول كيف ولماذا وضع هذا السفر بحد ذاته في اللائحة المعترف بها وعدم وضع سفر آخر؟ ولم يعترف به؟ ثمة رابط قوي بين الأسفار المعترف بها وسلطة النصوص المقدسة وحقيقتها ومصدرها والعامل السماوي في تأليفها. إن تلك النصوص متداخلة بطريقة معقدة حيث يثير التعليق على العوامل الفردية إشكالية[6]. دعونا نراجع أولاً المصدر السماوي للنص المقدس.

3، 2، 4، 1) ‹الكتاب› نصًا إلهيًا موحى به

عندما نتعامل مع ‹الكتاب› نواجه بالإضافة إلى قضايا التأويل العادي صعوبة ملاءمة اللغة الإنسانية من أجل إنجاز مهمة التعبير عن ’عقل‘ الرب وإرادته أو شخصه. وقد أعادت توجيهات الفاتيكان (Vatican II’s Dei Verbum) بإيجاز وإجمال تعاليم الكنيسة الكاثوليكية عن الرؤيا:

> إن الحقائق المكشوفة سماويًا التي تحتويها النصوص المقدسة وتقدمها قد التزمت الكتابة بوحي من الروح القدس. فالكنيسة أمنا المقدسة، التي تعتمد على إيمان الرسل، متمسكة بأسفار العهد القديم والعهد الجديد معًا، وبكافة أجزائها، بصفتها مقدسة ومعترف بصحتها، لأنها كتبت بوحي من روح القدس وأن الرب هو المؤلف، وتم تسليمها بما هي عليه إلى الكنيسة نفسها (الفقرة 11).

وبتأكيد متساوٍ للوثيقة على أنها تأليف إنساني موحى به من السماء إلى الأرض:

> بتأليف الكتب المقدسة، اختار الرب رجالاً استفادوا، بصفتهم مستخدمين من قبله، من قدراتهم وصلاحياتهم. إنه بذلك ومن خلالهم وبالعمل معهم كمؤلفين حقيقيين كلفوا كتابة كل شيء وتلك الأشياء التي أرادها هو فقط. لهذا، وما دام أن كل شيء تم توكيده من قبل المؤلفين الموحى لهم أو الكتاب المقدسين يصبح لزامًا توكيد ذلك بوساطة الروح القدس، يستتبع ذلك الاعتراف بنصوص الأسفار المقدسة نصوصًا يجب تعليمها وبإخلاص ومن دون أخطاء من حيث أن الحقيقة التي أراد الله أن يدخلها في الكتابات المقدسة هي من أجل خلاصنا (الفقرة 11).

تشير الفقرة الثانية عشرة (12) إلى أن كلمة الرب هي أمر موجه إلى الناس، وأن يسوع إنسان بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وأن كلمة الرب هي أيضًا لغة الإنسان، بكل ما في الكلمة من معنى. وتؤكد الفقرة السادسة عشرة (16) بإلحاح أن الرب هو الموحِي بأسفار العهدين ومؤلفها. وتم تأكيد المصدر السماوي للكتاب المقدس في فقرات عدة (9، 14، 16، 18، 20، 21، 24). العهد القديم (فقرة 14) والعهد الجديد (فقرة 16) والأناجيل (فقرة 81) ورسائل بولس وكتابات أخرى (فقرة 20) جميعها موحى بها. وتعزو

بعض الفقرات الوحي إلى النصوص الكتابية (الفقرات 8، 21، 24) بينما تؤكد الفقرات الأخرى بأنها كتبت بوحي من الروح القدس (الفقرات 9، 14، 20).

وفي حين تؤكد الكتب العبرية المقدسة وحي الأنبياء (صموئيل الثاني 23: 2، وهوشع 1: 1، ويوئيل 3: 1-2) فليس ثمة توكيد واضح أن الكتابات التي تشتمل على كلماتهم هي كلمات موحى بها. لكن العهد الجديد يؤكد من جانبه أن داود استمد وحيه من الروح القدس (متى 22: 43، ومرقس 12: 36 انظر أيضًا أعمال 1: 16، 28: 25). فالمصدر الإلهي لمحتويات الكتاب اليهودي تأكد بطرق متعددة في العهد الجديد (Prior 1995a: 128 -29). إن نصي العهد الجديد الرئيسين اللذين يؤكدان الوحي هما (تيموثاوس الثانية 3: 16-17، ورسالة بطرس الثانية 1: 21-19). وقد نظر آباء الكنيسة الأولون إلى وحي النصوص المقدسة كدليل ذاتي، وأن تفسيرات مختلفة أعطيت للظاهرة. فالتأكيد على الرب مؤلفًا، لا يتطلب طبعًا عزو التأليف الأدبي إليه. فالمؤلف اللاتيني بصفته الأكثر انتشارا من المؤلف الإنغليزي، يخصص مصدرًا أو مُحدِثًا لشيء ما، وهو أقرب إلى المبتكر والمبتدئ الإنغليزي وهكذا دواليك.

وأيضًا التلمود يؤكد المصدر السماوي للتوراة (التوراة السماوية ‹توره هشمايم›): من يقول إن التوراة كلها أتت من السماء، عدا هذه الآية، لأن الرب لم ينطق بها، بل نطق بها موسى [التوراة] وخرجت من فمه، إنه الشخص (الذي كتب له لأنه استهان بكلام الله) (العدد 15: 31) وإن بني إسرءيل جميعًا لهم نصيبهم في العالم الآخر إلاَ أولئك الذين يجزمون أن التوراة ليست من عند الله. فهذا الجزم هو المحك عند اليهودية الأرثوذكسية حتى يومنا هذا[7].

مع ذلك، فجميع الكُتّاب، حتى أولئك الذين يعزو المرء لهم الوحي الإلهي، يكتبون من خلال رؤيتهم الخاصة بهم. فنماذج الفكر واللغة التي

يستخدمونها محددة. بمنظورات (أنثروبولوجية) و(كوزمولوجية) ولاهوتية، وغالبًا ما تعكس مضامين اجتماعية وسياسية محددة تمامًا. يجب أن يبقى هذا في البال في كل الأوقات عندما ينظر المرء إلى اتساع الآراء ضمن العهد القديم حول احتلال الأرض والحرب ‹Niditch 1993›. مع ذلك، يبقى هناك السؤال الرئيس عن صورة الرب بأنه واحد لا يعمل حتى وفق الحد الأدنى من الخلقية التي تلتزم الدول القومية بها في أيامنا هذه. هل يكفي أن نحاول تعليل الوجود في نطاق نصوص تقاليد مستوحاة سماويًا تصور الرب بأنه ذو نزعة عسكرية وميول عرقية، يكره الغرباء، عن طريق موزانتها بصورة الرب الكلي القدرة الرحيم الشامل المعروفة من خلال بعض التقاليد الأخرى للعهد القديم والرؤيا المسيحية؟ أو ليست الحقيقة التي تصور الرب بأنه لا يوفق حتى بين الحد الأدنى من القيم الخلقية لإعلان الأمم المتحدة حول حقوق الإنسان أو بحسب توصيات اتفاقية جنيف الرابعة، إنما تطرح أسئلة جادة لفهم ساذج لطبيعة الوحي الإلهي؟

3، 2، 4، 2) سلطة النصوص المقدسة وتحدّيات تلك السلطة

يمنح مذهب الوحي الإلهي للنصوص المقدسة سلطة خاصة. فبالإضافة إلى كونها مشمولة بالقانون الكنسي، فإن الطقوس واللاهوت يمنحان كتابات ‹الكتاب› سلطة إضافية. على كل حال، فالكلام عن ‹الكتاب› على أنه كلمة الرب متعدد المعاني: إذ تفيد كلمة الرب ضمنًا، وفي الوقت نفسه، أحداث الخلاص والرسائل المحكية لرسل الرب (الأنبياء وأشياء أخرى) وشخص يسوع (المسيح كلمة الرب/ يوحنا 1: 1) الوعظ المسيحي ورسالة الرب العامة إلى البشرية، وأخيرًا، ‹الكتاب› بحد ذاته. إن مصطلح: كلمة الرب، هو بحد ذاته نتاج اللغة الإنسانية وكلمة يمكن أن تستخدم فقط على نحو مشابه للرب. وحكمة الرب (وهو مصطلح مشابه آخر) هي أبعد من قدرة التعبير

الإنساني. لذا، سيكون النقيض الأكبر الكلام عن ‹الكتاب› الذي يشهد على حكمة الرب، ويقوم بذلك بطريقة إنسانية، وفي بعض الأحيان بطريقة إنسانية إلى حد مربك.

كانت سلطة ‹الكتاب› مقيدة بالنقاشات المشككة. فكان وقع النقد الأعلى لأسفار ‹الكتاب› مرعبًا بإصراره على المصادر التي تقف وراء النصوص المقدسة المنجزة، ودفع ببعض المؤمنين إلى حد أبعد نحو الإيمان بالوحي اللفظي، وأدى بالباحثين الليبراليين إلى التخلي عن فكرة الوحي الإلهي. وبدأت المشاكل تتغلغل في الكنائس بطريقة لا هوادة فيها: كيف لنا الاعتماد على ‹الكتاب› لاهوتيًا إذا كان غير دقيق تاريخيًا؟ ليس ثمة أي حل بسيط للتوتر الواضح القائم بين النقد الكتابي والمرجعية التي يضفيها التقليد على النصوص المقدسة. فعندما وصل ‹الكتاب› المرحلة النهائية للتسليم بصحته في القرن الرابع للميلاد، تم الافتراض بوجود مكانة جديدة لمرجعية النص في العقيدة المسيحية. يصف بروان العلاقة بين المصدر السماوي للكتاب المقدس ومرجعيته بالطريقة التالية: «إن الرب كمؤلف للنص المقدس يمكن فهمه على أساس المرجعية التي أوجدها للأسفار الكتابية، وليس بمعنى من المعاني كمؤلف لكتابه» (1990: 1148; see further Brown and Schneider 1990: 1146–65).

إن هذا القول، مع الأجوبة التقليدية للمشكلة التي طرحت من خلال تقاليد الأرض في الكتاب، لا تزيل الصعوبة.

3، 2، 4، 3) الحقيقة في ‹الكتاب›

إن مفهوم (حقيقة ‹الكتاب›/ the truth of the Bible) لا يقل تعقيدًا عن مرجعيته. فعصمة النصوص المقدسة من الخطأ هي برنامج أساس للمسيحيين الإنجيليين (البروتستانت) والأصوليين، وإن حقه فيها يتأتى من الإصرار على

المرجعية السماوية للكتاب المقدس. وبما أنه كلمة الرب، فيجب ألا يحمل أي خطأ، بغض النظر عما إذا كان أسهم في تأليفه مؤلف من بني البشر. وبهذه الرؤية، فأي خطأ فردي في أي جزء من ‹الكتاب› سوف يقوض عصمة الكل من الخطأ. مع ذلك، ثمة تنوع في الأشكال الأدبية في ‹الكتاب› حيث إن الدلالة الحقيقية تعني أشياء مختلفة، وإن وضع قيد على قراءة 'أصولية' للنص الكتابي هو ميل لتجاهل جنسه الأدبي. مثل هذه القراءات تميل بشكل خاص إلى الاستنتاج بأن كل القصص التي يبدو أنها تتعامل مع الماضي هي في الحقيقة تاريخ، وتتجاهل الطبيعة الأسطورية لبعض القصص وهدف كتابها.

والطريقة الأكثر جبنًا لمواجهة ادعاءات التقليد والحداثة المتنافسة تكمن في تأكيد رواية ‹الكتاب› وكونها شاهدًا على صدق الرب أو أمانته. ومع ذلك، وفي ضوء الكشف المستمر لطبيعة اللغة وتعقيد خلق الرب ومراميه التحريرية بات واضحًا وجود حاجة إلى إعادة النظر في أسس المبدأ القائل إن النصوص حقيقة وموحى بها.

3، 2، 4، 4) المسيحيون والعهد القديم

إلى أن يتم توضيح مسألة مرجعية ‹الكتاب› وسلطة الكنيسة والكنيس، يبقى القول إنه يجمع الكنائس والكنيس، يكتنفه الغموض. إضافة إلى ذلك، لم يكتب المسيحيون تعليقات على نصوص العهد القديم، كما فعلت جماعة قمران، إلا أنهم بدلاً من ذلك تبادلوا الآراء عن يسوع في ضوء العهد القديم. فكان يسوع شخصية رئيسة هامة فيما يخص العهد القديم، بدلاً من أن يكون العهد القديم هو المفتاح في فهم يسوع. وفي قول مأثور لأغسطين: «يظل العهد الجديد متواريًا في القديم، والقديم يصبح واضحًا بالجديد / Novum Testamentum in Vetere latet, et in Novo Vetus patet » (see e.g. Evans and Stegner 1994).

أما المسيحيون الفلسطينيون فلديهم منظور خاص. فكل من بطريرك القدس اللاتين، المونسنيور ميشيل صباح، وعالم اللاهوت الأنغليكاني الفلسطيني القس نعيم عتيق، ضحايا الاستعمار الصهيوني، ويبحثان معًا عن تأويل للكتاب المقدس يكون صالحًا كتابيًا ولاهوتيًا معًا. وهما يجدانه في شخص يسوع المسيح (Sabbah 1993: 25 –31). يجزم عتيق أنه إذا ما توافق مقطع ما مع ما يعرفه المرء عن الرب من خلال المسيح، فهو مقطع صالح وموثوق به، ما عدا ذلك فهو غير صالح (Sabbah 1989: 80 –82). ويصف بإيجاز التوتر الكتابي بين صورة الرب كقومي وشمولي، ويتبع تطور المنظور القومي الحصري الذي يجده المرء في الأنبياء الأولين (يشوع والقضاة وصموئيل الأول والثاني والملوك الأول والثاني) وفي التوراة وفي تقاليد الفريسيين فيما بعد. ويتبين في الأنبياء اللاحقين، وبشكل خاص في يونان، تشديد أكثر على شمولية الرب وخلاصه للناس. ويرى أن هذا الخيط الثالث ارتقى إلى قوة جديدة في شمولية يسوع وخلاصه والعهد الجديد. ويحكم:

> أن ظهور الحركة الصِّهْيَوْنِيَّة في القرن العشرين يعني الرجوع بالجماعة اليهودية إلى تاريخها في الماضي البعيد، بأشكاله الأولية والبدائية في فهم الرب. فقد نجحت الصِّهْيَوْنِيَّة في إعادة رسم التقليد القومي من داخل اليهودية. ووحيها لم يستخرج من الأفكار العميقة للنصوص العبرية المقدسة، بل من تلك الأجزاء التي تنم عن فهم ضيق ووحيد لإله قَبَلِي (Ateek 1989: 101).

وهو ينظر إلى أن إعلان استقلال دولة إسرائيل المنتقاة كلماته بعناية فائقة لم يكن أكثر من قناع تختفي وراءه تلك الأفكار المتردية: «'ستقوم دولة إسرائيل' على مبادئ العدل والسلام كما عبر عنها أنبياء إسرءيل، وستتمسك بالمساواة الاجتماعية والسياسية الكاملة لجميع مواطنيها، دون تمييز في الدين والعرق أو الجنس». ويرتئي أن اليهودية الخلقية، بنظرتها الشمولية، قد انغمرت في خضم

انبعاث مفهوم عنصري وحيد لشعب وإلهه (Ateek 1989: 102).

ويناقش المونسنيور صباح في رسالته الرعاوية التي كتبها بعد شهور قليلة على مصافحة رابين وعرفات على عتبات البيت الأبيض في عام (1993 م) المشاكل التي أثارها المسيحيون الفلسطينيون الذين يشكل ‹الكتاب› لديهم جزءًا متكاملاً من الإيمان والإرث الديني:

1) ما العلاقة القائمة بين العهدين القديم والجديد؟

2) كيف يفهم العنف المنسوب إلى الرب في الكتاب المقدس؟

3) ما تأثير الوعود وهدية الأرض والاصطفاء والعهد على العلاقات بين الفلسطينيين والإسرائيليين؟ هل يعقل لإله عادل ورحيم أن يفرض على شعب آخر الظلم والاضطهاد لكي يحابي شعبًا اختاره؟ (فقرة 8).

وهو يواجه مشكلة العنف في ‹الكتاب› (الفقرات من 37-46) حيث تعالج الرسالة الرعاوية المواجهة في بعض من أكثر جوانب الكتاب صعوبة لمسيحي يبدو له النص الكتابي وكأنه يسوغ الاضطهاد. ففيما يخص الفلسطينيين، لم تكن التأويلات الكتابية ومسائل العلاقة بين العهدين محض أمور تخمين مثيرة للاهتمام. ويسمح بشكل عام لتلك المقاطع الواردة في ‹الكتاب› التي تمقت العنف بأن تصحح تلك المقاطع التي تروج له، وبأن تنبذ فكرة 'الحرب المقدسة' وأي نوع من أنواع العنف الذي يسعى وراء التبرئة الإلهية من الإثم لكي ينعم بالخلاص من خلال النص الكتابي (الفقرات 44- 46).

لقد تعود المسيحيون على تلاوة العهد القديم في ضوء الإيمان المسيحي الذي يستلهم المسيح من سر الفصح المقدس. وتحت تأثير الروح القدس، فإنهم يتعرفون إنجاز النصوص المقدسة في العهد الجديد. ففي حين أن هذه القراءة للعهد القديم، الباحثة عن 'حسه الروحي'، تقلل من وقع تقاليد

«الكتاب» الأكثر إحراجًا فيما يخص الاحتلال والحرب، فإنها غير مرضية تمامًا.

ثمة فروق أساسية بين وجهة النظر العالمية كما جاءت انعكاساتها في كتابات العهد الجديد وتلك الموجودة في نطاق أشكال يهودية القرن الأول التي نعرف عنها بعض الشيء، وعلى نحو خاص تلك الباقية داخل اليهودية الحاخامية، التي نعرف عنها الكثير. وبوسائل أصولية، بقيت الرؤية المسيحية دون اتجاه فقطعت نفسها عن اليهودية. جاء لدى بولس مؤلف الرسالة إلى العبرانيين بما لا يترك مجالاً للشك أن التوراة وصلت منتهاها كنظام خلاصي شرعي (غلاطية 2: 15 – 5: 1، ورومة 3: 20 – 12، 6: 14، وعبرانيين 7: 11 – 91، 10: 8 – 9). ولم يكن مطلوبًا من الوثنيين الذين دخلوا طريق المسيحية أن يستجيبوا إلى جميع متطلبات التوراة، بل أن يجدوا طريق خلاصهم من خلال الإيمان بيسوع المسيح. ويمكن النظر إلى هذا بوضوح تام في إعادة التعريف المسيحي للمفاهيم الكتابية الأصولية في الاختيار والعهد (Prior 1995a: 48 48– 141 ,60–).

ومع أن الأسلوب المجازي المستخدم لدى آباء الكنيسة هو خارج تمامًا عما هو شائع في أيامنا، إلا أنه مثَّل طريقة واحدة في مواجهة نصوص كانت فضائحية. والنمط الآخر في التعامل مع العناصر غير المقبولة في التقليد الكتابي هو الذي يجزم بأن « «الكتاب» يعكس تطورًا خلقيا ملحوظًا، يجد اكتماله في العهد الجديد». وتشتمل كتابات العهد القديم على عناصر معينة «ناقصة ومؤقتة» (Dei Verbum 15) حيث لا يقدر أصول التدريس السماوي أن يصفيها فورًا «اللجنة الكتابية البابوية/ Pontifical Biblical Commission 1993: 113 –14). وكما هو متوقع، قدمت الكنيسة وسيلة أخرى في التعامل مع النصوص الكتابية الفضائحية. دعونا نتفحص كيف يتعامل تقليد طقسي واحد مع تقليد الأرض الإشكالي خلقيًا والوارد في نصوصه المقدسة.

3، 2، 5) ’الرقابة‘ الطقسية لكلمة الرب

بدلاً من مواجهة قضية عدم قبول بعض القيم المنعكسة في بعض أجزاء القصة الكتابية خلقيًا، ثمة طرائق أكثر حذاقة في التعامل مع المشكلة. فالخيار المفضل في الطقس الكاثوليكي هو في الإصرار على أن ‹الكتاب› هو في كليته وفي كل أجزائه، كلمة الرب، بينما يمارس، في الوقت ذاته، درجة من الزهد في استخدامه الطقسي، وكونه أكثر الأماكن قدسية لاستخدام النصوص المقدسة. ويمكن رؤية هذه العملية في كل واحدة من الطقوس الرئيسة، في القدّاس، وفي طقس الساعة (فروض الصلوات اليومية).

3، 2، 5، 1) طقس الكلمة في القُدَّاس

صدر كتاب القداس الكاثوليكي الجديد (Missal) عن البابا بولس السادس في عام (1970 م). وتم فيه توكيد المصدر السماوي للكتاب المقدس:

> إن الرب هو الذي يتكلم مع الناس، عندما تتلى النصوص المقدسة في الكنيسة، وإنه المسيح، هو الذي يقدم كلمته، مبلغًا الإنجيل (التعليمات العامة لكتاب القداس الكاثوليكي، فقرة 9) يتكلم الرب في التلاوة، الموضحة في العظة الدينية، إلى أبنائه، عن الانعتاق والخلاص الذي يغذي روحهم؛ فالمسيح موجود في وسط المؤمنين من خلال كلمته (فقرة 33).

إن المبادئ المرشدة في بنية كتاب الفصول هي ’التوافق‘ بين العهدين ومركزية المسيح في تاريخ الخلاص. فكتاب القداس الجديد يعطي للإنجيل مكانة كلها مهابة واعتزاز من جراء تلاوات قداس الأحد المنظمة على مدار سنوات ثلاث تتلى فيها الأناجيل الثلاثة الأولى من العهد الجديد، كل منها يتلى في سنة. واختيرت تلاوة العهد القديم عمومًا لتعكس تلاوة الإنجيل. لذا، يقدم العهد القديم كنموذج حيث

يتحقق الوعد بالعهد الجديد. فتلاوات القداس أيام الأسبوع، ما عدا الأحد، تتم بدورة مداها عامان، وفيها تلاوة شبه مستمرة من أسفار العهد القديم، من دون مراعاة أي نغم يقترحه الإنجيل، وقد تكون التلاوة من نص غير إنجيلي تتبعها تلاوة شبه مستمرة من الأناجيل.

إن الكمية التي يغطيها العهد القديم متواضعة. ويلاحظ المرء وجود حذف أجزاء كبيرة من قصص العهد القديم الأكثر إشكالية. بشكل خاص، عندما يتعلق الأمر بتقاليد الأرض في الكتاب المقدس، 'مائدة كلمة الرب' هي إلى حد ما مكشوفة. على سبيل المثال، مع وجود أربع عشرة مجموعة مختارة لتلاوات من سفر التكوين طوال دورة الأحد للأعوام الثلاثة، فإن تقاليد الأرض التي نوقشت في الفصل الأول لم تستخدم.

يرى المرء أداة عمل مغايرة في نصوص أخرى في طريقة أسلوب انتقاء الآيات لاستخدامها في الطقس الديني. على سبيل المثال، في الأحد الثالث من الصوم الكبير، عام (ج) التلاوة الأولى من (الخروج 3) مع الآيات المنتقاة هي من (1 –8 و13 – 15). إن ما يجعل المتعبدين يتهربون، هو أن النصف الأول فقط من الآية (8) مستخدم. فالمشهد هو عندما يتكلم يهوه مع موسى [التوراة] على جبل حوريب:

> فقال الرب يهوه 'فنزلت لإنقاذهم من أيدي المصريين وأخرجهم من تلك الأرض إلى أرض رحبة، أرض تفض لبنًا وعسلاً، إلى موطن الكنعانيين والحثيين والأموريين و الفرزيين والحويين واليبوسيين' (الخروج 3: 7 – 8).

على كل حال، فإن الآية (8 ب) ذات الحروف السوداء لا تقرأ في اللقاءات الطقسية، وبذلك تلغى أية إمكانية قد تشوش ذهن القراء نتيجة لاعتقاد يهوه بأن شعبه متفوق عرقيًا.

ومن المثير للدهشة أن أول تلاوة لقداس الأحد التاسع والعشرين من السنة (ج) مأخوذة من سفر الخروج (17: 8 – 13) الذي يقدم تفاصيل عن معارك إسرءيل مع العماليق في رفيديم. ويشمل على:

> فكان إذا رفع موسى [التوراة] يده ينتصر بنو إسرءيل، وإذا حط يده ينتصر العماليق، فهزم يشوع بني عماليق بحد السيف (الخروج 17: 11 – 13).

إن تلاوة الإنجيل يوميًا (لوقا 18: 1 – 8) والحض على المثابرة في الصلاة، غير كافٍ لتهدئة روع المرء. ولربما كان رجاء المرء كبيرًا فيما لو وجد جامعو كتاب الفصول الخاص بالقداس خيارًا أقل إثمًا لصلاة فعّالة من العهد القديم. حتى إن المرء يجد ريجينالد فوللر (Reginald Fuller) الواسع الحيلة باستمرار، في حيرة من أمره عندما يقول:

> إنه لأمر محيّر أن تجد أن هذه التلاوة المقرّرة لهذا اليوم لا يبدو أنها مهذبة للنفس بشكل واضح. ومع التوكيد على التلاوة الثانية بأن ’جميع النصوص المقدسة مستوحاة من عند الرب وأنها مفيدة في التعليم‘ ويمكن أن تعطى تأويلاً خاصًا بدراسة رموز الكتاب المقدس إذا ما سمح ضمير الواعظ التأويلي بذلك فيمكن له أن يعرض النص على نحو تتم فيه دراسة رموز على أنها إشارة إلى المسيح الكاهن السماوي الذي يتشفع لكنيسته المناضلة على الأرض. وإلا، من الأفضل له أن يتركها وشأنها (Fuller 1974: 77)[8].

يستثني الاجتماع الطقسي التلاوات الأكثر إحراجا بحذفها مثال ذلك، (الخروج 23: 28 – 30). في كتاب النصوص التي تتلى في الصلوات في الكنيسة الكاثوليكية ست فقرات من المختارات من سفر اللاويين فقط. ولا

تحتوي على أي نص من النصوص التي لفت الانتباه إليها في الفصل الأول. ثمة فقط تسعة نصوص من المختارات من سفر العدد، ومع أن قصة عودة الجواسيس، مع قائمة بوصف سكان أهل الأرض تتلى إلا أن الإشارات إلى طردهم لا تتلى. أما تلاوة يوم الثلاثاء من الأسبوع الخامس فتكون من سفر العدد (12: 4 – 9). أما الآيات السابقة لها أي (1 – 3) فلا يتم التعرض لها. وهي تلك الآيات التي تسجل النذر الذي نذره بنو إسرءيل للرب يهوه:« إن أسلمت هؤلاء القوم إلى أيدينا أبحنا حرمة مدنهم » (الآية 2) تليها « فسمع الرب صوت بني إسرءيل وأسلم الكنعانين إلى أيديهم، فحلّلوا إهلاكهم هم ومدنهم، وسمّوا ذلك الموضع حرمة » (الآية 3).

كما يوجد خمسة اختيارات فقط من سفر يشوع. الأول (3: 7 – 11، 13 –17) تستخدم يوم الخميس من الأسبوع (9). ومع أنها تشير إلى رسالة يشوع الموجهة إلى بني إسرءيل، التي يعدهم فيها أن يقوم يهوه بطرد السكان الأصليين، إلاّ أنها لم تسّم أحدًا من الأمم السبعة إلاّ واحدة، هي الكنعانيون (الآية 10). فضلاً عن ذلك، فالروايات المذهلة عن الفتوحات، فتح أريحا، وحملات الجنوب والشمال، والروايات التي تتفق مع قواعد الحرب المقدسة لم تستخدم في القداس. في الحقيقة، يمر الخيار الطقسي عن ‹الكتاب› من القسم (5: 12) إلى (5: 24) حيث يرد ثلاثة اختيارات. عمليًا، لم يتعرض رواد الكنيسة الكاثوليك إلى تقاليد الأرض ذات الصبغة العدوانية.

في ملاحظة متعلقة بالسيرة الذاتية، بعد أيام قليلة من عودتي إلى القدس قادمًا من عمان، حيث ألقيت فيها محاضرة عن تقاليد الأرض في الكتاب، احتفلت بقداس مساء الأحد (السنة 28أ، في 12 تشرين أول من عام 1996م) في جامعة بيت لحم. التحقت بالجماعة، بعد أن اجتزت نقطة التفتيش عند مستوطنة جيلو وكانت التلاوة الأولى مأخوذة من سفر إشعيا

(25: 6 – 10) التي تتكلم بأريحية عن مأدبة الآخرة على جبل يهوه. ومع ذلك توقفت التلاوة الطقسية فورًا عند (إشعيا 10 أ) وحذفت عند « وتداس موآب في مكانها كما يداس التبن مجبولاً بالزبل » (إشعيا 10 ب). مع ذلك، لا يكون المبضع الطقسي دومًا مجاملاً. وقبلها بأيام معدودة، وصلت، بعد أخذ وردٍ، عند نقطتي تفتيش، إلى الجامعة متأخرًا مستخدمًا طرقًا ملتوية لحضور قداس مأدبة ملاك الرب (2 تشرين الأول) الذي قد كان بدأ برئاسة غيري، وكانت التلاوة الأولى من (الخروج 23: 20 – 23):« ها أنا سأرسل أمامكم ملاكًا يحفظكم في الطريق ويجيء بكم إلى المكان الذي أعددته.. » فاستمر المقرئ الفلسطيني في التلاوة حتى نهاية المقطع الطقسي المختار:« عاديت من يعاديكم وضايقت من يضايقكم. ويسير ملاكي أمامكم ويدخلكم أرض الأموريين والحثيين والفرزيين والكنعانيين والحويين واليبوسيين جميعًا بعد أن أُزيلهم» (22 ب– 23)[9].

3، 2، 5، 2) طقس ساعات الصلوات (فروض الصلوات اليومية)

في الكنيسة الكاثوليكية، رجال الدين جميعًا ملزمون بتلاوة طقس فروض الساعات (Liturgy of the Hours) حيث تكون صلوات الصباح وصلوات المساء ‹المفضلتين›. وباختيار مثال واحد بطريقة عشوائية، ليكن فيما يلي الاجتماع الكتابي لصلاة يوم السبت، الأسبوع (1) تخيل المشهد في مصلى بدّيْر. فبعد ترتيل «إنها رغبة روحي أن أرى وجه الرب» يبدأ النشيد بالمزمور (119: 145 – 52) وهو استغاثة شخص بطلب المساعدة. ولخوف ناظم المزامير الاستثنائي تم التلميح إليه في العبارة «ليقترب أولئك الذين ألحقوا بي الأذى ظلمًا» والتأكد الافتراضي للمتوسل أن يهوه هو من يخلّص، ويتم إنشاد مقطع مختصر من: نشيد موسى [التوراة] بعد عبور البحر والذي ينشد (الخروج 51: 1 – 72):

فأنشد موسى [التوراة] وبنو إسرءيل هذا النشيد للرب يهوه: 'أُنشد للرب يهوه جلّ جلاله الخيل وفرسانها رماهم في البحر الرب سيد الحروب، يهوه اسمه. مركبات فرعون وجنوده أخفاهم في البحر غطتّهم مياه اللجج، فهبطوا في الأعماق كالحجارة' (الخروج 15: 1 – 5).

ربما لتجنب اضطراب كل معدة حساسة قبل وجبة الفطور الرهباني، حذفت الآيات (6 – 8). وربما في الآيات التالية، يستطيع الراهب أن يرى حلاً لمشكلته مع 'أولئك الذين يلحقون بي الأذى ظلماً فليقترب'.

قال العدو:'اتبعهم فالحقهم. أقسّم الغنيمة فتشبع نفسي، واستلُّ سيفي فتفنيهم'. يدي مددت عليهم يمينك، فابتلعتهم الأرض. هديت برحمتك شعبك فديتهم وأرشدتهم بعزتّك، إلى ذراك المقدسة (الخروج 15: 9 – 13).

ولكي لا تأخذ الناسك شفقة على العدو، فإن التضمينات الكاملة 'بخلاصه' مخفية عنه بحذف الآيات (14 – 16):

الشعوب سمعت فاضطربت، وانقطع حيلُ سكان فلسطيا. زعماء أدوم انبهروا، جبابرة مؤآب أخذتهم الرعدة، وماج سكان كنعان. الرعب والهول نزلا بهم، وبعظمة ذراعك صمتوا كالحجارة. ليعبر شعبك يا رب شعبك الذي اقتنيته.

ويختتم النشيد بالآيتين (17 – 18) اللتين تعيدان صدى رنين صوت قضم الراهب حوض الزهور بحد آلته، أو القيام بغرس الأشجار عند منحدرات الجبل.

تجيء بهم فتغرسهم في جبل ملكك، في موضع أقمته مسكنًا لك يا يهوه، ومقدسًا هيأته يداك. يهوه يملك إلى الأبد.

وبدلاً من أن يتلى النشيد بأغنية مريم النبية أخت هرون وبقصة الرحيل إلى برّية شور طوال ثلاثة أيام دون أن يجدوا ماءً (الخروج 15: 19 – 72) تنتهي الأنشودة، مثل جميع المزامير في كتاب مزامير الكاثوليك إلى، «المجد للأب والابن والروح القدس». وينتقل الاحتفال، بسرعة، إلى المزمور الأخير لصلاة الصباح (مزمور 117). ويتألف الباقي من صلاة الصباح من تلاوة قصيرة من العهد الجديد (بطرس الثانية 1: 10 – 11) وغناء نشيد زكريا (البشير، لوقا 1: 86 – 97) والشفاعات والصلوات الختامية. ثم يلي بعد ذلك، الفطور، دون تعكير، كما يأمل المرء، بطرح أفكار الانتقام من الأعداء[10].

إن طقس فروض الساعات غالبًا ما يستخدم الأنشودة بأكملها، لكنه يشعر بأنه ملزم بمراقبة بعض الأقسام ‹المسيئة› لكلمة الرب من الصلوات الرسمية للكنيسة. وهذه هي الحالة مع المزامير الثلاثة، ومع تلك الآيات من مزامير أخرى تسيء إلى الأشخاص الحساسين:

> توزع المزامير على دورة لمدة أربعة أسابيع. تحذف منها أعداد قليلة من المزامير في هذه الدورة. ويحذف ثلاثة مزامير من كتاب الأناشيد بسبب سمتها اللعينة. وهي المزامير (57 – 58) و(82 – 83) و (108 – 109). ولأسباب مثيلة فإن آيات من مزامير عدة تم تجاوزها ووقعت مثل تلك الحذوفات بسبب وجود صعوبات نفسية معينة، ومع ذلك فإن المزامير اللعينة بحد ذاتها ربما تم اقتباسها في العهد الجديد، مثال (رؤيا يوحنا 10: 6) حتماً لم يقصد بها أن تكون لعناتٍ (General Instruction on the Liturgy of the Hours, pars. 126, 131).

عندما يتعلق الأمر بتقاليد الأرض في الكتاب المقدس، يلحظ المرء أن الطقس الديني يتعامل مع إشكالية التطهير العرقي المسموح به من السماء عن طريق حذف مجموعة قصص غير مناسبة، أو عن طريق إزالة آيات مسيئة.

ويصر على أن مفتاح التأويل المسيحي للعهد القديم يكمن في التقدير بأن أسفار العهد القديم تتعلق بمعانيه الكاملة وتبرزها في العهد الجديد وأنها تلقي عليه الضوء وتفسره[11]. ويظهر، عندئذ، أن جماعة المصلين تعترف من خلال الممارسة بالصعوبات التي تطرحها تقاليد الأرض في (الكتاب) من أجل الإيمان والحياة المسيحية. حيث أن هدف الكنيسة في اختيار قراءات من النصوص المقدسة هو تنوير وحفز الإيمان عند الجماعة وإنعاش ممارستها، إذ يقدّر المرء حكمتها في إغفال تلك التقاليد التي قدمت دعائم لاهوتية لأشكال عدة من الاستعمار الذي روّع بأعماله المخزية معظم الناس في يومنا هذا. ويلاحظ المرء زهدًا مماثلاً في استخدام نموذج الخروج في وسط لاهوتيي التحرير.

3، 2، 6) مشكلة أنموذج الخروج

تعد 'التلاوة الشعبية للكتاب المقدس' التي قامت بها جماعات الكنيسة الأساس في أمريكا اللاتينية من أكثر الأعمال أهميّة وعمقًا (Richard 1990a: 211). وينظر علماء اللاهوت التحريريون إلى قصة الخروج كنموذج لتحرير شعبهم. فبينما تعرض لاهوتهم إلى الانتقاد بسبب التشديد على الجوانب السياسية للشهادة الكتابية، فإن تبنيه نموذج الخروج غدا أمرًا مقبولاً عالميًا[21]. إن استخدامه للقصة هو انتقائي وساذج، كما سنرى. في النموذج الأصلي لبريمان، بعد تقاسمه الإجابات عن « ماذا يشبه الله؟» فإن الأخت إلينا (Elena) تتلو بعضًا من (سفر الخروج 3: 7 – 8):

> فقال له الرب:'نظرت إلى معاناة شعبي الذي في مصر، وسمعت صراخهم من ظلم مسخريهم وعلمت بعذابهم. فنزلت لأنقذهم من أيدي المصريين وأخرجهم من تلك الأرض إلى أرض رحبة مليئة بالخير'.

وبعدما أوجزت (الأخت إلينا) قصة الخروج، ناقش الناس ماذا تقصد

بالقول: «إن الرب يسمع صراخ الشعب المضطهد» وفيما إذا كانت الرسالة لا تزال صالحة حتى يومنا هذا. ومن الأمور المثيرة للانتباه أن النصف الثاني من الآية (8) (المطبوعة بأحرف سوداء) قد حذف في رواية بريمان ‹Berryman 1987: 39› على نحو له دلالته:

إلى أرض تدر لبنًا وعسلاً، إلى مواطن الكنعانيين والحثيين والأموريين والفرزيين والحويين واليبوسيين.

يبدو أن القرويين تشجعوا على القيام بتولي مصائر العبيد المحررين، دون تحمل عبء جريمة انتزاع ممتلكات الآخرين. كما يحذف بريمان الإشارة إلى موطن الكنعانيين.. إلخ في تلاوته من (الخروج 3: 7 – 8) ‹49 :1987›.

وبالمثل، يستبعد غوتيريز (Gutiérrez) في عمله التأسيسي حول لاهوت التحرير الإشارة إلى أصل السكان في إجماله (الخروج 3: 7 – 10). إن حدث الخروج هو:

الانفصال عن حالة المعاناة والسلب وبداية بناء مجتمع عادل ورفاقي. إنه قمع للفوضى وخلق نظام جديد ‹Gutiérrez 1988: 88›.

بعد تلخيص قراءة حرفية لقصة الخروج، التي فهمها حرفيًا بأنها تسجيل لما حدث فعلاً، ينتقل غويتيريز إلى إشعيا (42: 5 – 7) وكأنما عمل التحرر من مصر انتهى بمشهد أنشودة رعوية كهذه:

الرب الذي يخلق الكون من الفوضى هو الرب ذاته الذي قاد إسرءيل من الغربة إلى التحرّر ‹Gutiéreez 1988: 89›.

ولا يشير غوتيريز إلى محنة السكان الأصليين، الذين صيّرهم الرب، وفق الأسطورة الكتابية، من النظام إلى الفوضى. بدلاً من ذلك يسعى وراء دعم أندريه نِيْهر (André Neher) الذي يرتئي أنه:

> مع الخروج نزل عهد جديد على الإنسانية: الانعتاق من البؤس والشقاء. لو لم يقع الخروج وتم الإشارة إليه كما كان بالإشارة المضاعفة لإرادة الرب المهيمنة وبالموافقة الواعية والحرة للإنسان، لكان المصير التاريخي للإنسانية قد اتبع طريقًا آخر (Iin Gutiéreez 1988: 89-90).

كان السكان الأصليون يأملون فيما لو أن القصة اتخذت منحىً آخر[13].

يخلص بيريمان إلى القول: إن 'الخروج' ليس ببساطة حدثًا، بل نمط خلاص يقدم شرحًا لتفسير النصوص المقدسة والمعاناة الحالية. في حين أن (الكتاب) تقليديًا أشبه بنافذة ينظر المرء منها خلسة بفضول، وفي 'دائرة التأويل' للتفسير الكتابي التحريري (من التجربة إلى النص إلى التجربة) حيث إن الجماعات الأولى تنظر إلى (الكتاب) كما تنظر في المرآة لترى حقيقة نفسها (Frei Betto in Berryman 1987:60). وبالتحديق في مرآة كهذه، يرون حالتهم التي تصورها، بشكل خاص، أسطورة الخروج، التي تقرأ مجددًا كتاريخ:

> كان الخروج حقيقة تاريخية، قبل أن يكون صورة أو رمزًا يمكن استخدامه مثل أي صورة لاهوتية أخرى، ويجب أن ينظر من زاوية حقيقته التاريخية قبل أن يحاول المرء تقدير فحواه الرمزية (Fierro 1984: 476 -77).

وفي هذا النموذج الكتابي يرون إله التاريخ المنجي منهمكًا في العمل سواء في الماضي أم في الحاضر، دالاً على تحقق التحرر الكامل، بما فيه التحرر الأساسي (Assmann 1976: 35).

حتى جيمس كُون (James Cone) أبو اللاهوت الأسود (Black Theology)، يقع في شرك القراءة الجزئية لباعث الخروج. مع أن كُون حساس تجاه قراءة للكتاب المقدس تنظر إليه كوثيقة تعطي الفقراء أفضلية، وهو

لم يلمح إلى تدمير الشعب الذي يدفع ثمن تحرير بني إسرءيل وتوطنهم. إن نظرته الزائدة للعهد القديم هي شبيهة تماما بلاهوت التحرير الكتابي: «شهادة إجماع (بالعهد القديم) بالتزام يهوه بالعدالة للفقراء والضعفاء» (Cone 1974: 429). ويمضي كُون في القول: إن إله ‹الكتاب› منغمس بعمق في شؤون شعب إسرءيل بقيادته وإخراجهم من نير العبودية في مصر، منتهيًا ببعث يسوع من الموت. إنه إله ناشط سياسيًا. فالرب، محررًا لبني إسرءيل المستعبدين، هو في صميم الجهر بالإيمان (الخروج 15: 1 – 2، 19: 4 – 5).

لكن الفقراء الحقيقيين في قصة الخروج، هم بكل تأكيد، أولئك الذين جرى نسيانهم في خضم النصر، إنهم الكنعانيون والآخرون، الذين تمت تنحيتهم جانبًا أو تمت تصفيتهم من بني إسرءيل الغزاة الذين أخذتهم الحماسة الدينية بوقوف الرب إلى جانبهم. إن مبدأ كون التأويلي في قراءة ‹الكتاب› في ضوء معاناة الشعب الأسود لن يعفيه من المشكلة التي تطرحها الأسطورة الكتابية (Cone 1975: 8). فإن ‹الكتاب› بحد ذاته ليس قيمة حرة، وهو في قصة الخروج يزدري حقوق الأهالي الأصليين. وعلى المرء أن لا يرضى، إذن، بتفسير معاناة السود في ضوء الكتاب المقدس. والأجدر بالمرء أن يسمح لمعاناة السود أن تدقق في الكتاب المقدس، وتُعرِّض بتلك التقاليد التي هي أساسًا قمعية.

في السياق الفلسطيني، يحتج عتيق على استخدام رواية الخروج نموذجًا لقيام دولة إسرائيل: فهو ينظر إلى قصة كرم نابوت (الملوك الأول 12) كقصة واعدة ومناسبة لهموم شعبه، وهي بذلك تظهر بوضوح اهتمام الرب غير المتردد بالعدالة[41]. إلا أن عتيق لا يتمنى للإسرائيليين عقابًا شبيهًا بما أصاب أحاب وإيزابل. أليس لضحايا القمع والاضطهاد، مثل الهنادِرة وسود جنوب إفريقية والفلسطينيين، أن يجدوا أنفسهم بشكل طبيعي إلى جانب الكنعانيين وغيرهم أكثر من أن يكونوا إلى جانب الشعب المختار، المفوض بتطهير الأرض من

سكانها الأصليين، وهو مصير يطابق معاناتهم؟

لو كان الناس غير محرومين الالتزام بالنصف الثاني من نموذج الخروج، لما تمكنوا من الإفلات سالمين خلقيًا من مواجهة طائفة مع النموذج الكتابي برمته. وسيرون بأنفسهم أيضًا أنه لا يمكن التعامل مع النص الكتابي بطريقة جزئية كهذه كما هو شائع في أوساط علماء اللاهوت التحريريين. ليست القضية عند غوتيريز وغيره بأن «(الكتاب) برمته يعكس ميل الرب إلى الضعفاء والمظلومين في التاريخ الإنساني» (1988 : xxvii). إن النموذج الكتابي الذي يربط الخروج من مصر بالدخول إلى أرض الكنعانيين وغيرها، كما تتطلب القصة، سيسوّغ، على نحو ملائم، أكثر تصرف الغزاة الفاتحين.

لقد أشار كثير من الواعظين البيوريتانيين في أمريكا الشمالية إلى السكان الأمريكيين الأصليين على أنهم عماليق وكنعانيون، يستحقون الإبادة إذا رفضوا اعتناق المسيحية (see Cherry 1971). ويعلق مواطن أمريكي أصلي بالقول: « ما دام الشعب يؤمن بيهوه الخلاص، فلن يكون العالم بمأمن من يهوه الفاتح » (Warrior 1991: 294).

ولولا وجود حافز لدخول أرض الميعاد، لذاق بنو إسرءيل في القصة الأمرين في البرية، ولفضلوا بالتأكيد العودة للعيش الأكثر تسامحًا في مصر. إنه الدخول (Eisodus) إلى أرض اللبن والعسل التي قدمت لكي تبقي على أملهم في الحياة: فالإنسان لا يعيش على المن والسلوى وحدهما[15].

على نحو ساذج إلى حد ما، وإن لم يكن غير متعمد بشكل دقيق، تقيم المقدمة الخاصة بصلاة القربان (Eucharistic Prayer) عند الأسقفية الكاثوليكية في الولايات المتحدة الأمريكية في يوم عيد الشكر، توازيًا بين فتوحات بني إسرءيل والأوربيين:

طالما اخترت شعبًا وحددت مصيره، وأخرجته من نير العبودية إلى

> الحرية، محملاً بالوعد بأن جميع الناس مباركون وأحرار، وأن ما تعهد به الأنبياء تحقق في يسوع المسيح وعليه أن يمر في كل جيل فقد حدث ذلك. لآبائنا الذين جاءوا إلى هذه الأرض، كأنهم قادمون من البرية إلى أرض الوعد والأمل.

يبقى أن ينظر إلى وقع قراءة نموذج الخروج المشذب على الشعب المضطهَد في المدى البعيد، وكيف يواجه التأويل التحريري السائد حقيقة أن بعض الطروحات الرئيسة للكتاب المقدس هي بحد ذاتها استغلالية. إن باعث الخروج والدخول ليس نموذجًا للتحرير، بل نموذجًا للنهب الاستعماري. ذلك هو معنى القصة الكتابية الواضح، والطريقة التي استخدم فيها النص.

3، 2، 6، 1) رد الاعتبار لسفر الخروج

لم تمضِ المشكلة دون إبداء أي ملاحظة. فثمة تقليد حاخامي محتفل به يمثل رد فَعل إنساني على مشكلة إفناء المطارِدين المصريين. فقد سعت ملائكة الله المرعية إلى الابتهاج بعدما عبر بنو إسرءِيل البحر الأحمر. لكن يهوه سأل: « هل عمل يدي غرق في البحر وهل عليكم أن تنشدوا الأغاني؟» ويقول إنه لا « يتمتع بسقوط الأغرار ». وتروي سوزان نيديتش كيف أن جدها سيشارك في نوع من طقوس العويل على المصريين في أثناء طقس سفح نقطة خمر مقابل كل بلية حلت بهم ليلة عشاء عيد الفصح. وتعزو مثل هذه العواطف إلى:

> وصوله إلى أبعد من مجتمع إسرءيل إلى مجتمع البشرية، مرتبطًا بمعاناة شبيهة بمعاناة أيوب والعلاقات المهزوزة التي نتشارك فيها جميعًا مع القوى الفاعلة للسلطة العائلية والسياسية والسماوية.. والفرح الذي يشعر به المرء بتحرير شعبه، والنصر الذي تحقق بفضل محاربة الرب طاغيةً مضطهِدًا، مخفف بالأسى على العدو ‹Nidich 1993: 150›.

وتأتي العواطف رخيصة. فمع أن من البدهي أن يبتهج أسلاف العبيد المحررين بفناء أعدئهم ويسعدوا بشماتة بمعاناة المصريين، حتى إلى درجة اقتراح ‹الكتاب› نشر القروح والضفادع (الخروج 9: 10) والابتهاج بدمار السكان، يمكن التغاضي عن ذلك إلى حدّ بعيد، حتى وإن كانوا، بحسب الرواية، نجسين آثمين. مع ذلك، وعندما يواجهون بالمعاناة وتبلّد الحس وتفاهة الرأي والموت، يمكن لفكرة الأرض الموعودة أن تؤدي وظيفتها كرمز قوي جدًا يمد المرء بالأمل ويوحي له بالعمل (Kwok 1995: 99 -100). على كل حال، يجب أن تكون الأرض الموعودة جديدة بخروج جديد وبميثاق عهد جديد، كتلك التي تكلم عليها إشعيا الثاني (إشعيا 55: 2 - 13). أو، لعلها تلك التي تكلم عليها يسوع.

3، 2، 7) من أورشليم إلى روما

إن التأويل المطبَّق لبعض القصص الكتابية، كما رأينا، يثير مسألة الدور التقليدي للكتاب المقدس مصدرًا للوحي الخلقي. فالمثل العليا للرؤيا السماوية، التي قرئت في سياق المشاريع الاستعمارية التقليدية، لا ترقى إلى مستوى مقاييس حقوق الإنسان والسلوك الدولي المقبول. فإذلال السكان الأصليين وإبادتهم غير مقبولين خلقيًا، ولا يطابقان الإرادة السماوية.

يجب بذل كل جهد ممكن لتخليص الجماعات التأويلية من الأداء الحرفي لتقاليد الأرض في ‹الكتاب› ومن النتائج التي توصلت إليها مثل تلك المفاهيم للنص. إن الكنيسة تقرأ العهد القديم في ضوء موت يسوع المسيح وانبعاثه. وقد عدت أن بعث يسوع تم «الإيذان والإشارة إليه، بل تم التنبؤ به» في العهد القديم (لوقا 24: 44). إن التأويل اللاهوتي الخاص بالمسيح المنتظر للعهد القديم يسمح لهذه الأسفار أن تبين معناها الكامل في العهد الجديد (Dei Verbum, pars. 15 -16).

3، 2، 7، 1) الأرض الموعودة

تشير عناصر متعددة في العهد الجديد إلى رد فعل تجاه عملية تنظيم أراضي وعد الرب، وإلى وجود ميل إلى جعل موضوع الأرض من شؤون الآخرة. فيكتب بولس:« أما نحن فوطننا السماء » (فيلبي 3: 20). لكن هبة الأرض لا تذكر بصراحة من بين النعوت في سبيل بني قومي في الجسد (رومة 9: 4). يتكلم كاتب الرسالة، مجهول الاسم، إلى العبرانيين، عن سماء جديدة وأرض جديدة وراحة لم يحققها بعد (عبرانيين 11: 13 – 15). وانعكست قلة الاهتمام بكينونة الأرض أيضًا في فكرة قدس سماوية جديدة، بدلاً من قدس دنيوية اعتيادية. وتتباين الرسالة إلى العبرانيين مع الأنماط التقليدية في الاقتراب من الرب، المزودة بطقوس يهودية متكررة لفعل التكفير، لمرة واحدة وإلى الأبد، عن خطايا الآلام وموت يسوع. وكما استدلت طقوس العهد القديم من خلال التكفير على موت يسوع، تخلت أورشليم الدنيوية عن نفسها لصالح أروشليم سماوية جديدة (عبرانيين 12: 22). إضافة إلى ذلك، فالمدينة السماوية وحدها هي التي تبرز في سفر الرؤيا (رؤيا يوحنا 3: 12، 12: 2، 10). وينعكس التباين بين المدينتين الدنيوية والسماوية أيضًا في رسالة بولس إلى كنائس غلاطية (4: 25 – 26).

بحسب الشريعة المسيحية يمتد الوعد بالأرض الجديدة ويحل محل الوعد المبكر في أرض محددة ويكمله، أو يحقق آماله. أما وعود الرب الآن فتشتمل على الأرض كلها، نِعَم سماء جديدة وأرض جديدة، متوافرة للجميع دون تمييز في العرق والقومية أو اللغة. وهذه الرؤية، طبقًا للإدعاءات المسيحية، هي الإرث الموعود لأتباع يسوع المسيح، وبشكل خاص أولئك الفقراء والمستغَلين.. إلخ. وفيما يخص أولئك المشبعين بالأمل المسيحي، لا يسجل الارتداد إلى الوعد الأولي كما تحددت معالمه في الأسفار الخمسة، تقدمًا في غائية الخلاص والمصير الإنساني.

إن الوعد بخلق جديد يرفع عيون المؤمنين من الأرض. كانت الكنيسة الأولى مفتونة بالأرض كما انعكست في فلك نوح. وفيما يخص الشريعة المسيحية لم يجد يسوع المسيح مكانًا لنفسه فيها ليسند رأسه (متى 8: 20). لم يَعِد بالخلاص على أساس ملكية أرض معينة، بل يدعو إلى خلق جماعة من أجل الإيمان والأمل والمحبة منهمكة في عبادة الرب «لا في هذا الجبل ولا في أورشليم» (يوحنا 4: 21). وفيما يخص أهل العهد الجديد، لا يقع الخلاص بالأمان الدنيوي، ولا حتى في أورشليم ذاتها (أعمال 1: 8).

3، 2، 7، 2) الاختيار والعهد

ثمة فوارق أساس بين الرؤية العالمية كما عكستها كتابات العهد الجديد وتلك المؤبدة في اليهودية الحاخامية. ويتجلى هذا التمييز بشكل صارخ في التعريف المسيحي الجديد للمفاهيم الكتابية الرئيسة للاختيار والعهد. فالبشارة بحسب الشريعة المسيحية برعاية الرب لمن اختارهم، توسعت إلى ما هو أبعد من المقولات الراسخة عن طريق التمييز العنصري والعرقي أو القومي (رؤيا يوحنا 7: 9). وطبقًا لأعمال الرسل، كان لبطرس رؤية في العبادة، تعلم من خلالها أن التمييز بين الحيوانات النجسة والطاهرة لا طائلة منه، وهو اكتشاف احتفظ به لإزالة الفوارق المختلفة في المقولات الاثنية (10: 28 – 35).

إن الاحتكام العام للرؤية المسيحية يمكن إدراكه من خلال عدد من نصوص العهد الجديد. أما فيما يخص المسيحيين، فإن أورشليم هي المدينة التي ولدت فيها الكنيسة، وحركة المطالب الديناميكية المسيحية تطلب التحرك بعيدًا عنها حتى أقاصي الأرض. ولا يمكن رؤية ذلك بوضوح أكثر مما هو في لوقا[61]. فذروة رواية ظهور القيامة نجدها في قيامة يسوع في لوقا (24: 44 – 49) وصداها في سفر أعمال الرسل (1: 3 – 8) يركب

رواية لوقا عن كهنوت يسوع ويدفع بقرائه إلى الأمام للاستمرار في حقل التبشير في الكنيسة، وهي عملية تبشيرية تبدأ من أورشليم وتنتهي حتى أقاصي الأرض:« فأقيموا في مدينة أورشليم إلى أن تحل عليكم القوة من العلى » (لوقا 24: 49)؛ « ولكن الروح القدس يحل عليكم ويهبكم القوة وتكونون لي شهودًا في أورشليم واليهودية [يهوذا] كلها والسّامرة، حتى أقاصي الأرض » (أعمال الرسل 1: 8). في لوقا (24: 49) وأعمال الرسل (1: 8) معًا يبدأ الشاهد على يسوع في أورشليم ومن ثم في يهوذا كلها، والسامرة، وأخيرًا، حتى أقاصي الأرض ‹See Prior 1995a: 24 -25; 52 -60›. فالمسيحية في نظر لوقا إذن، غير مرتبطة بأرض محددة؛ إن مهمتها التبشرية تصل إلى أقاصي المعمورة.

من منظور مؤلِّف لوقا وأعمال الرسل، يمتد النظام الجديد الذي أشار إليه يسوع إلى آفاق مدركة لرعاية الرب بالانتقال إلى ما هو أبعد من المقولات الإثنية والدينية، من أورشليم إلى أقاصي الأرض. فتحدّي يسوع اللوقي للرأي السائد عن الاختيار والعهد يتم من خلال مشاهدة النص البرنامجي الذي يلخص زيارة يسوع إلى المعبد في الناصرة، حيث يعطي تفسيرًا ثوريًا لسفر إشعيا (61) ومبدأ الاختيار. فبشارة إشعيا (61) الموجهة أصلاً لمواساة العائدين من السبي البابلي تحّولت إلى بشرى لكل المضطهَدين. ونص إشعيا (16) كما أشار إلى ذلك لوقا متحرر من مصادره، إلى تلك الاقتصارية، أي التي هي على صورة عرقية و ’قومية‘. إن نقد يسوع اللوقي اللاذع فكرة اختيار الرب شعبًا واحدًا تم تكثيفها باللجوء إلى ما عرضه إيليا وأليشع عن الغرباء ‹See Prior: 1995a: 141,147 -48›. وتم إحداث النظام الجديد للاختيار ‹see Prior 1995a: 48 -60› بقوة الرب الموجهة إلى كل من لديه إيمان؛ لليهودي [اليهوذي] أولاً ثم اليوناني أيضًا (رومة 1: 16) ‹see Prior 1989: 125-39›. وقد تطلبت هذه الرؤيا الجديدة من بولس أن يفسر إرثه اليهودي:

وشعبه الذي كان من قبل مرتبطًا بعضه ببعض عن طريق التحدر الطبيعي فحسب (رومة 9: 4 – 5) امتد ليضم اليهود واليونانيين معًا (رومة 10: 12، انظر رومة 10: 1، 11: 25 – 26).

خاتمة

كما رأينا سابقًا، فإن الإدّعاء الكتابي بوعد سماوي بالأرض يرتبط بشكل متكامل مع الإدعاء القدسي بالموافقة على تصفية السكان الأصليين. ويُفترض على نطاق واسع أن الجنس الأدبي لذلك الارتباط هو التاريخ، مع أن كل التعليقات الجادة ذات الصفة البحثية تقف في وجه هذا الرأي. وتثير تقاليد الأرض تلك مسائل خُلقية أساسية، لها صلة بفهم المرء لطبيعة الرب، ولكيفية تعامله مع الجنس البشري وسلوكه الإنساني. وقد وظفت دعماً للسلوك البربري في نوع من السياقات لمدة استمرت ما يزيد على ألفي سنة. وعلى تلك الجماعات التي حافظت على تلك التقاليد الكتابية ونشرتها، أن تتحمل جزءًا من مسؤولية ما تم عمله، من أجل إقامة تطابق مزعوم مع القيم التي تتضمنها (القسم 1، 1).

إن سلوك الجماعات والأمم المتشكلة في دولة، معقد، ونادرًا ما يكون نتيجة

عنصر واحد من الدوافع. فالمشروعات الاستعمارية والإمبريالية تستمد من نشأة محدّدات متفاعلة. فاستعمار أمريكا اللاتينية في العصور الوسطى كان له تأثير تدميري على السكان الأصليين ما زالت نتائجه باقية حتى يومنا هذا. ومع أنها دعمت بدوافع مرتبطة زمنيًا بأحداثها، كانت الإمبريالية الثيوقراطية المسيحية في القرون الوسطى عاملاً رئيسًا لتسويغاتها المعتقدية. فدعامتها المعتقدية تعود إلى النماذج الكتابية في 'التطهير العرقي' و'الاستعمار الاستيطاني العدواني' وهي شرعنة كان لها سلطتها على الكتب المقدسة (القسم 2، 1).

ومع أن الدافع الأولي للاستعمار الهولندي، الذي نزح من الكاب شمالاً، كان اقتصاديًا واجتماعيًا، فقد أقام منظِّرو القومية الأفريقانية المختلقة اللاحقون بنية عقدية لقومية مسيحية متمذهبة أساسها النموذج الكتابي للاستعمار الاستيطاني. وكان علماء اللاهوت المسيحيين المهمينين قد سوّغوا نمط «الفصل والتنمية المنفصلة» وهم تتبعوا تسويغها الخلقي في سلوك بني إسرءيل المزعوم لما قبل فترات الغزو الاستيطاني. ومع أن الفصل العنصري أصبح مصطلحًا يستثير بالفعل الخزي والعار العالميين، وتم انتشاره في إطار معتقدي مستمد من شكل خاص للعصبية المسيحية التي كانت تنظر إلى النموذج الكتابي على أنه مبتغاها، وأن تسويغها المؤكد كان إلهيًا. ومع أنه ثبت أن قدرتها على التحمل محدودة جدًا، إلا أن الفصل العنصري ألحق الأذى بالسكان الأصليين، وجعل من جنوب إفريقية أكثر بلاد العالم تسجيلاً لرقم قياسي في عدم المساواة.

لجأت الصِّهْيَوْنِيَّة السياسية إلى مجموعة عوامل لكي تسوغ شكل استعمارها الاستيطاني. ومع أن ذلك الاستعمار واجه منذ البداية مقاومة من قبل معظم اليهود المتدينين، فقد كان كان قادرًا على استغلال الترتيبات غير الدينية والمناهضة للدين والمستخفة به وبمناصريه إلى حد ما، باللجوء إلى

طرح مقولة أن الأرض هبة من عند الرب، بحسب رواية التوراة السماوية: يمكن للصهيونية أن تسند قضيتها إلى مصدر كل السلطات. فتحقيق 'الحلم الصهيوني' كما رأينا، كان بمثابة كابوس كامل للسكان الأصليين في فلسطين (القسم 2، 3).

ومع أن لكل قانون من قوانين المشروع الاستعماري خصائصه التي تميّزه، فإن ثمة عناصر مشتركة تستطيع كل المساعي الاستعمارية بوساطتها أن تناضل فعلاً لكي تسوغ ذاتها. وتشتمل تلك الخصائص على توكيدات التفوق على الأهالي والتظاهر بمنحهم مزايا نظام متفوق كونها «مراكز متقدمة في قلب الظلام». وفي المغامرات الاستعمارية التي انطلقت من أوربا، كان العنصر الديني عادة هو الحافز القوي. ونظر إلى النموذج الكتابي على أنه يحمل تفويضًا لا عيب فيه. لقد جحد الكلفانيون في جنوب إفريقية وندموا على استخدامهم الأسطورة الكتابية في تسويغ معاملتهم السود والملونين. كذلك المستعمرون المتحدرون من أصول إسبانية وبرتغالية في القرون الوسطى وضحاياهم يناضلون من أجل إصلاح بعض الدمار الذي ما زالت آثاره باقية.

أما الموقف فيما يخص إسرائيل-فلسطين، فهو فريد من نوعه. فتطبيق القراءة الحرفية للتفويض الكتابي تبدو أكثر تضادًا لدى اليهود من الآخرين الذين يلجئون إليها لتسويغ احتلال الأرض. فالمأزق مثير للمشاعر بشكل خاص بفضل التصميم النازي على إبادة اليهود واليهودية. مع ذلك، فمن الصعوبة بمكان أن يوافق ضحايا آوشفتس، وهم الشعب الذي اضطهد في السابق، أن يقوموا الآن باضطهاد طرف ثالث بريء، ويطالبون، على نحو دائم، بنزع ملكية الآخر واستعباده ثمنًا لتحرره: «كان على ضحايا أوشفيتنر ألا يقصفوا بيروت» (Timerman 1984: 7). وثمة إشارات قليلة إلى أن الصِّهْيَوْنِيَّة سوف تغير سلوكها في سلب ونهب الآخرين الذي تسببت به، أو

أنها ستضبط أهدافها الاستغلالية.

في خطاب المشاريع الاستعمارية الفريدة في نوعها، لا يجاهر الصهاينة ببراءتهم فقط، حتى في أثناء ارتكابهم جرائم القمع والاضطهاد الشامل لشعب آخر، بل إنهم يلومون الضحايا. وعلى نحو أقل فرادة، عملت الصِّهْيَوْنِيَّة على الاحتفاظ بدعم كبير من الغرب، على الأقل حتى وقت متأخر. وبدلاً من الانغماس في نقد متواصل لتقليل الصِّهْيَوْنِيَّة من المثل العليا لليهودية إلى تلك الأجزاء من تقليدها الذي ينم عن مفهوم ضيق وحداني لإله عشائري، يقبل بعض المسيحيين، خاصة أولئك المنهمكين في الحوار اليهودي المسيحي، كجزء إلزامي في الحوار، بالالتزام بدعم غير مشروط وغير مقيد لصهيونية مقاتلة عسكريًا، وكأنها التعبير الموثوق الوحيد عن اليهودية. في غضون ذلك، ودون التضامن الانتقادي للعالم الغربي 'المسيحي' الذي شل ضميره عشية المحرقة، واجه سلوك دولة إسرائيل تجاه الفلسطينيين نقدًا دوليًا واسع الانتشار، وكان سببًا في الحزن والأسى الكبيرين الذين أصابا عددًا من الناس، بمن فيهم بطبيعة الحال بعض اليهود، وإن يكن ذلك بالفعل بشكل ما صادرًا عن المعسكر العلماني. ويشكّل التعصب-التوراتي طليعة أعمال القمع التي مورست بحق السكان الفلسطينيين الأصليين (القسم 2، 4).

تتحدى دراسة علمية حديثة حول أصول إسرءيل بعمق كثيرًا من 'مسلمات' الخطاب السابق. وتقنع التحريات والأبحاث الأدبية والتاريخية كل الدارسين بالفعل بأن جنس قصص الآباء الأولين والأسفار الخمسة الأولى والاستيطان من خلال الفتوحات، ليس تاريخًا، بل جزءًا من خرافة الأصول المختلفة في سياق عملية بناء 'أمة' عشية السبي البابلي، وربما لاحقًا في الحقبة الفارسية. في ضوء ذلك، فمن غير الحكمة أن نستخلص أن الرب قدم الوعد بالذرية والأرض لإبراهيم [التوراة] على غرار ما تم وصفه في (التكوين 51) وأن الاحتلال وقع كما ورد وصفه في سفر يشوع (1: 21). وليس ثمة من

عالم كتابي نقدي يعدُّ الرواية الواردة في سفر يشوع انعكاسا لما حدث بالفعل قبل تشكل بني إسرءيل كمجموعة 'قومية'. والدليل الأثري يقدم سلسة من الحقب اتسمت باندماج تدريجي وسلمي لشعوب متباينة في مجموعة بلغت أوجها بإيجاز في شكل من أشكال الوحدة الجديدة مع دخول الإدارة الآشورية. فالقصص الكتابية مؤلفات أدبية تعكس التفاصيل المجهولة لماض تاريخي لا يمكن استعادته، وتزودها بسلسة من الأساطير والملاحم وخرافاتً الأصول 'القومية' التي انتشرت في سياق اجتماعي وسياسي وديني جديد بشكل خاص. ولم يكن ثمة نيَّة لدى كتّاب المؤلفات، التي انبثقت في حدها الأدنى من حقبة زمنية لا تقل عن خمسمئة سنة بعد 'الأحداث'، لاستخدامها في تسويغ تصفية 'الآخرين'.

وفوق ذلك، فإن الأفكار العامة لسلالة عرقية خطية صارمة منذ 'أسطورة' إبراهيم [التوراة] حتى زمن المهاجرين اليهود الأوكرانيين في وقتنا الحاضر هي مخادعة. فالمصادر التاريخية لا تسمح لنا بتمييز 'بني إسرءيلٍ' من 'الكنعانيين'، وهي تشير إلى أصول بني إسرءيل من داخل الأرض بدلاً من خارجها، كما تصر على ذلك القصة الكتابية. وفوق ذلك، فإن تنوع الشعب في فلسطين في زمن ما سُمِّي: توطن بني إسرءيل، وهو ما أدرج لاحقًا في إطار 'شعب إسرءيل' في أثناء قيام مملكتين إقليميتين لإسرءيل ويهوذا، مقترنتين بآثار ترحيل السكان وإحلال الإمبراطوريات الآشورية والبابلية والفارسية محلهما جعل الفرصة العامة التي يتعاطى معها المرء متعذرة فيما يخصّ 'شعب إسرءيل' المتجانس إثنيًا وثقافيًا ودينيًا في كل الحقب (القسم 3، 1).

وافتراض أن النموذج الكتابي في حيازة الأرض الذي تم تصويره في حقبة واحدة يلقى رواجًا تلقائيًا فيما يخص حقبة مختلفة تمامًا، سواء في أمريكا اللاتينية في القرون الوسطى أم في القرنين التاسع عشر والعشرين فيما يخص القوميتين الأفريقانية والصِّهْيَوْنِيَّة، هو افتراض لا يمكن دعمه. وإضافة إلى ذلك، فالأمر

الذي لا يخلو من سخرية أن ‹الكتاب› واستخدامه، كما ناقشنا، كوثيقة شرعية من المغامرين الاستعماريين، قد طبق ضد مصالح شعوب لم يكن للنص الكتابي بالمقابل سلطة عليها. فالتطبيق الدقيق من الغرباء، مسيحيين ويهود، للرؤية العالمية للكتاب المقدس على شعب ليست لديها عليه أي سلطة دائمة هو مثال صارخ على الإمبريالية الدينية والسياسية[1].

وعلى خلفية حتى المعرفة القليلة بنتائج الاستعمار على السكان الأصليين، كانت المعرفة (الأكاديمية) الكتابية محدودة الاهتمام بالبعد الخلقي للإشكالية. ونظرًا لأن مجمل الدراسات التي أجريت فعليًا منذ قيام دولة إسرائيل في عام (1948 م) ومعظمها منذ عام (1967 م) فإن إنجازات الدراسات الكتابية، عندما يحكم عليها من حيث مدى اهتمامها بالشعب الأصلي والقيم التي يحفظها القانون الدولي والاتفاقات حول حقوق الإنسان، لم يكن لها أي تأثير. فالدعم الذي لاقته هذه النشاطات الاستعمارية من توكيدات لاهوتية وتأويلية من داخل الدوائر الدينية والأكاديمية، اليهودية والمسيحية، ليس تركة تستحق أي اعتزاز بتوريثها إلى جيل قادم. فمثل هذا الدعم في جيلي سوف يلقى إدانة ورفضًا من أجيال المستقبل، بطريقة شبيهة بالأشكال الأخرى التي تم فيها رفض الاستعماري (الثيوقراطي). أخيرًا، ولربما قريبًا، فإن تقاليد أخرى داخل اليهودية والمسيحية ستحقق دعما كافيًا لكي تضمن ألا تخضع اليهودية إلى الأبد لتلك الأشكال من الإمبريالية و (الثيوقراطية) التي تلقى دعما من التقاليد سيئة السمعة في الكتاب المقدس، ومن تلك الأشكال الأخروية اليهودية والمسيحية المثيرة للاستنكار، حتى من الإنسان العلماني.

فالتماثل المستمر في التاريخ اللاحق مع المشاهد الحربية في الكتاب المقدس العبري هو عبء لا بد أن يتحمله التقليد الكتابي. إن حقيقة العنف المحدد في النصوص العبرية المقدسة أوحى بالعنف وشجعه، وعمل أنموذجًا له، وأوحى بالاضطهاد والإخضاع والإبادة الألفية بعيدة عن واقعها بحد ذاته مما

يجعل من هذه التقاليد الكتابية عملاً انتقاديًا وهامًا (Niditch 1993: 4). مع ذلك، تم التعامل مع صدى التفوق العرقي وكراهية الغرباء والقوة العسكرية لخرافات الأصول الكتابية المختلفة بدراية كتابية متماسكة بالعرف وكأنها، ولدوافع خلقية، فوق المساءلة، حتى بوساطة معايير مستمدة من أجزاء أخرى من الكتاب القدس. إن معظم المعلقين لا يتأثرون باعتبارات حقوق الإنسان عندما تصطدم بقراءة ساذجة لنص مقدس، ويظهر أنها غير مقلقة بسبب دفاعها عن النهب و الجريمة والاستغلال للشعوب الأصلية وهي جميعها تحتجب تحت ستار من الأمانة الأبدية لشرعية ميثاق 'حوريب' سيناء. ففي غضون ذلك، فإن الرب الذي يصر على إبادة شعب، كعمل من أعمال التكريس له، سينفض عنه معظم الناس المحترمين. فالمذاهب الكتابية لشعب الله المختار وأرض الميعاد تأخذ طبيعة إشكالية عندما ينظر إليها في مواجهة الاستغلال الاستعماري لها مما يؤدي إلى استغلال الشعوب الأصلية في أمريكا اللاتينية، وإهانة السكان من غير البيض في جنوب إفريقية، وفي أيامنا هذه، يقود إلى صهيونية ترتكز على كراهية الغرباء والقوة العسكرية، التي تقوض كمال اليهودية وتحرج معظم الناس الخلقيين وتصدمهم وتلحق الضرر بطرف ثالث بريء. وقد هجر المسيحيون منذ أمد الختان وقتل الزناة وتفاصيل توراتية أخرى كتعبيرات حيوية للأمانة في الوحي التقدمي للرب.

«ليس ثمة وثيقة حضارة لن تكون في الوقت نفسه وثيقة همجية» (Benjamin 1973: 258). وعلى عاتق الباحثين الكتابيين تقع أكثر المهام جدية وهي منع الفظاعات التي ارتكبت باسم الوفاء للعهد الكتابي. فقد كان استخدام (الكتاب) في الدفاع عن الحملات الصليبية وعن الاستعماريين الإسباني والبرتغالي والفصل العنصري في جنوب إفريقية والصِّهْيَوْنِيَّة السياسية فاجعة أدت إلى معاناة ملايين الناس وإذلالهم، وإلى فقدان الاحترام للكتاب المقدس الذي كان له دور ملحوظ يسهم به في المسيرة الإنسانية. قد يلجأ المسيحيون

الذين أزعجتهم الانتقادات المتسرعة إلى الاقتراب من العهد القديم بالقول: إن المشكلة تكمن في الاستعدادات الطبيعية عند القارئ المعاصر وليس في النص. وليس بالإمكان الهروب من ذلك بسهولة (Benjamin 1994: 28-9). على المرء أن يعترف بأن كثيرًا من التوراة، وسفر التثنية بشكل خاص، يحتوي على عقيدة مخفية وميول عنصرية تدعو إلى استخدام القوة العسكرية وكراهية الغرباء وهي خطيرة عندما تقرأ دون احترام لجنسها الأدبي وظروف تأليفها[2]. فالمشكلة الخلقية تنشأ من طبيعة بعض مادة (الكتاب) نفسها. وكما بيَّنت نيديتش، ثمة تنوع في تقاليد الحروب في (الكتاب)، ناقشت سبعة منها، وأبرزت اشتمالها على التطابق والتناقض الذاتي (Benjamin 1993: 154). إن التلميحات الضمنية بوجود نزعات خُلقية مشكوك فيها والمقدمة على أنها تفويض سماوي في كتاب معترف بصفته نصًا مقدسًا، أمر يدعو إلى التحقيق بجدية أكثر (القسم 3، 2).

لكن حل المشكلة التاريخية لأصول بني إسرءيل لا تقضي على المشكلة التي طرحتها الرواية الأدبية. فالرواية بحد ذاتها، وليس التأويل المحرّف لها، هو الذي ألهب حماس المغامرات الاستعمارية. في حين أن تاريخ بني إسرءيل يخص الماضي المكشوف، فإن الرواية الكتابية تبقى دومًا أداة قمع واضطهاد. فالدخول إلى أرض مأهولة بسكان آخرين، وفق ما ورد في الرواية الكتابية، لا يعقبها ترخيص بانتهاك حقوق السكان الأصليين فحسب، بل يعقبها تفويض سماوي يدعو إلى عمل ذلك، ويصبح ذروة التحرر الذي لابد من الاحتفال به. إن ما تمليه الرواية سيسمى جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية، وفق معايير علمانية معاصرة للحقوق الإنسانية والسياسية. وبينما نجد أن نتائج التحقق الأدبي والأثري للنص الكتابي لأصول بني إسرءيل، حتى في هذه المرحلة، ربما يكون مرحبًا بها جدًا من قبل الهنادرة وسود جنوب إفريقية والفلسطينيين، سيحكم عليها أنها أتت متأخرة جدًا إلى المشهد.

من ناحية ثانية، وفي حين أن التحقق من طبيعة الرواية الكتابية وفترة تأليفها هي في الأصل فترة مضيئة بحد ذاتها، فإن التأليف الناجز هو الذي منحه الوضع القانوني عاكسًا بذلك مصدره السماوي. فالنص الكتابي منح وضعًا له دلالة تأسيسية، سواء في الكنيس أم في الكنيسة، وإلى حد ما، حتى في قاعة المحاضرات وفي 'ساحة السوق/ market place'. لقد تمتع 'الكتاب' وما يزال، بدرجة من السلطة في أجزاء كثيرة من العالم، لا يضارعها سوى النصوص المقدسة لتقاليد أخرى. فالمصدر السماوي منح 'الكتاب' في كل أجزائه، سواء عن طريق الادعاء بأنه أتى من السماء 'توره من هشميم' أم أنه من كلام الرب (Dei Verbum) يثير مشاكل خُلقية هامة، وهي المشاكل التي تعرضّتُ لها هنا (في القسم 3، 2). وفي مواجهة تلك التقاليد، التي تبدو أنها تصطدم بواحدة من قيم المرء الإنسانية، أو تلك التي تبدو أنها تتناقض مع سلسة من تقاليد أخرى، بما فيها عدد من التقاليد في داخل النص الكتابي نفسه، يكون المرء عندها منغمسًا في نشاط تأويلي لنص محرف بشكل ملحوظ.

خلال معظم الفترة المسيحية، فإن اللاهوت المسيحي، الذي تشكّل دراسة 'الكتاب' روحه، تمتع بمكانة 'ملكة العلوم'. ومنذ عصر التنوير والثورة العلمية كان عليه أن يرضى بعض الشيء بوضع شاذ بعيد عن محيط الثقافة الغربية ويطمح الآن إلى اكتساب وضع أكثر تواضعًا من داخل الخطاب الإنساني المعقد. تحديدًا بسبب المآسي التي هزت الحضارة في هذا القرن (حربان عالميتان كبيرتان، قائمة بمذابح جماعية نفذت كليًا أو جزئيًا، توافر واسع لأسلحة الدمار المرعبة لدى القوى العظمى.. إلخ) مع أن عددًا من الاتفاقات تحترم بشكل مقنع على مستوى الكلام المنمّق وليس على الصعيد العلمي، وتعمل كعلامة لقياس السلوك الخلقي. إن التقاليد الكتابية تأتي مقصرة بصورة محرجة في ضوء تلك المقاييس التي ناقشناها سابقًا.

ومع أن الجماعة الفلسفية اللاهوتية المسيحية في القرون الوسطى

(scholastic) قدمت «دراسات غنية وموحية حول ’موضوع الأرض‘ في الكتاب المقدس.. فقد توقفت، على نحو معهود، قبل أن تصل إلى الجزء الصعب من القضايا المعاصرة عن الأرض المقدسة» (Brueggemann in March 1994: vii). إن النموذج المفضل في التعامل مع التقاليد المحرجة للكتاب المقدس في تقليد مسيحي رئيس يكون عن طريق التخلص من التقاليد المسيئة (أي: استبعادها تمامًا من كتاب الفصول والدائرة الإلهية) وحيثما احتوت تلك النصوص عناصر مهذبة للنفس ويستبعد من الطقس العام تلك الأجزاء من كلمة الرب التي تشكك المتعبدين سريعي التأثير بقيم حقوق الإنسان والشرعية الدولية. وعلى كل من علم اللاهوت المسيحي والكنيسة أن تواجها القضايا الخلقية التي وضعتها بعين الاعتبار هنا. والقضية ليست بأقل حدة فيما يخص اللاهوت اليهودي واليهودية. وإني أعد العمل الحالي استكشافًا للأرض القفر التي تخلو بالفعل من المستقصَيين، ومحاولة لرسم بعض الخطوط الكفافية للأرض القفر. والعمل لا يزعم بأنه يملك جميع الإجابات، لكنه يعكس عدم رضاه بالتقويمات (السكولاستية) السائدة للمادة، بوجه خاص الأكثر عمومية، التي تفضل سلامة الصمت على مخاطرة الكلام جهارًا عن السلوك المخزي.

وقد انتقلت هذه الدراسة إلى ما وراء المفاهيم التأويلية التقليدية، وحاولت إخضاع الرواية الكتابية لتحليل أدبي خلقي. وبدلاً من تقديم تأويل يبعد نفسه عن السياق الاجتماعي والسياسي والخلقي، فهو يستجيب لنداء إريش أوَرباخ (Erich Auerbach) من أجل إعادة توحيد التقليد العلمي والديني الحرج، وإنه عمل قام بتنفيذه على نحو قوي الأثر في دراسته (Memsi 1946, ET 1953). وهذه الدراسة عن الربط بين الكتاب المقدس والاستعمار هي عمل عن التأويل الكتابي التطبيقي وهي تبرز اهتمامه بالمبدأ الخلقي والسلوك الإنساني المقبول. إنها ليست ببساطة احتجاج على إهمال المسألة الخلقية في التأويلات الكتابية الأوربية-الأمريكية، لكنها أيضًا محاولة لإنقاذ (الكتاب) من كونه

أداة واهنة في قمع الشعب واضطهاده. أنا واثق من أن ضميري الحي الذي يغوص في نسيج قضايا معقدة جدًا في داخل الموضوعات المتباينة وبينها على نحو تقليدي، سوف يشجع آخرين لكي يحاولوا التعامل مع القضايا الجوهرية التي أطرحها. وآمل أن يسهم عملي في إثارة النقمة الخلقية على ما ارتكبه المستعمرون بحق الشعوب الأصلية، وعلى دعم النموذج الكتابي للاستعمار الاستيطاني المزعوم بأمر من السماء. يحدوني الأمل أن يؤسس مشروعي لخطاب يتساءل عن الفرضيات الراهنة حيث يدعو إلى التعليق على ’قيمة قيمنا‘ وبشكل خاص على إشكالية سفك الدماء الذي تم تسويغه عن طريق العمل بما هو ’جيد‘. ولدراستي وظيفة تشخيصية. إنها تكشف عن طبقات تحت السطح وتسميها. فالهدف ليس تشخيصيًا فحسب، إنما، يطمح أن يكون تعويضًا أيضًا، وإنني أقول: إن لدى النصوص الكتابية قيمة خاصة محددة، ويجب ألا توظف بطرق تسيء إلى القيم الأساسية الأصلية لثقافة يأمل معظمنا أن تنشأ. فقد أشرت إلى الخطوط المرافقة التي ربما يتناولها النقاش المستقبلي (القسم 3، 2). ولسوف تتطلب تلك الخطوط مصداقية أكثر للكتاب المقدس بصفته كلمة الرب ووحيًا سماويًا وسلطة النصوص المقدسة. يجب على دراسة ‹الكتاب› ألا ترضى باكتشاف الماضي، بل عليها أن تتحقق من دلالته ومكانته في المجتمع المعاصر:

> كانوا فاتحين، ولم يكونوا أكثر من قوة غاشمة، وليس من المشرّف أن تنبع قوتك مصادفة من ضعف الآخرين. فقد تمسكوا بما تمكنوا من أخذه لأجل ما سيحصلون عليه. إنها محض سرقة مصحوبة بالعنف وجريمة تجعل الوضع متفاقمًا على نطاق واسع، وإلى رجال يقتحمونها على نحو أعمى مناسبة لأولئك الذين يعاركون الظلام. إن غزو الأرض وفتحها، والتي تعني على الأغلب أخذها من أولئك الذين يملكون بشرة مختلفة، أو لديهم أنوف مفلطحة أكثر بقليل من أنوفنا،

> لأمر غير لطيف، عندما تنظر إليه مليًا. إن ما يشفع لهذه الفكرة فقط، فكرة تساندها، ليس التظاهر العاطفي بل الفكرة، وإيمان بالفكرة بعيدًا عن الأنانية شيء تستطيع بناءه، وأن تنحني أمامه وتقدم لها القرابين (Marlow, in Joseph Conrad's Heart of Darkness).

على الدراسات الكتابية أن ترتب وضعها الصحيح بتفصيل الكلام عن المعايير الخلقية التي تكون بموجبها الترتيبات، غير جديرة بشخص متحضر إذا ربما لا تنسجم مع مكانته ذات الامتياز الخاص كجزء من نص مقدس. وعندما حورت قوى القمع الصفحات المقدسة، لم يعد بمقدور العلوم الكتابية أن تستمر في الاستجارة بصرف جميع طاقاتها الفكرية فعليًا بماض لا يمكن استرداده، محررة بذلك نفسها من الالتزام بالعمل بالخطاب المعاصر. ولا يسوغ لها الاحتفاظ بالاستقلال (الأكاديمي) من الالتزام الهام بقضايا معاصرة حقيقية. وبينما يمكن للبعض التسليم بأن 'العمل الاجتماعي والسياسي ليس هو العمل المباشر للمؤول' (Pontifical Biblical Commission 1993: 68) لا أستطيع تذكر ظرف لا يكون فيه مثل هذا النشاط متكئًا على المؤول المسيحي، بصفته مسيحيًا.

الهوامش

1، 1) التقاليد الكتابية عن الأرض

1) إن أسفار ‹الكتاب›، بنظر اليهودي، تعاليم سماوية ووصايا ووحي موجهة إلى بني إسرءيل (Schürer 1979: 321). ومع أن ‹التوراة/ ‹توره›› بحد ذاتها تتألف من الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس فإن المصطلح يوظف بتصرف أكبر ليعني كل النصوص العبرية.

2) على سبيل المثال، يحظى القسم ‹توره› لدى الجاليات اليهودية، بمكانة أعظم بكثير من قسم (الأنبياء/ ‹هنبييم›) المحبب جدًا للمسيحيين.

3) نجد في أماكن عدة من العهد الجديد المعادلة مزدوجة الأطراف: الشريعة والأنبياء (ho nomos kai hoi prophetai) مثال (متّى 5: 17، ولوقا 24: 27، ويوحنا 1: 46، وأعمال 13: 15، ورومة 3: 12). وفي لوقا وحده (24: 44) نجد المعادلة ثلاثية الأطراف : شريعة موسى [التوراة] والأنبياء والمزامير.

4) لقد أعطيت الأرض لأسلاف بني إسرءيل (إرميا 7: 7) ليمتلكوها (إرميا 32: 22) أو ليرثوها (إرميا 3: 18). وكانت أرضًا تفيض لبنًا وعسلاً (إرميا 11: 5، 32: 23-22، وحزقيال 20: 6، 15) وقد نجسها بنو إسرءيل (إرميا 2: 7) بارتكابهم المعاصي (إرميا 32: 23).

5) في ‹العهد الجديد› تمت الإشارة إلى عمل يشوع البطولي في طرد الأميين في خطبة إستيفانوس (أعمال 7: 45) والى إنجازه في (عبرانيين 4: 8). وفي مرحلة آباء الكنيسة، رأى بارنابا المنتحل في موسى [التوراة] الباسط يديه والشفيع لانتصار يشوع على العماليق، تجسدًا للصليب ويسوع المصلوب (12: 2-3) وعد يشوع تمثلاً ليسوع. وفيما يخص أوغسطين، كان يشوع نموذج يسوع ؛ فكما قاد الشعب إلى أرض كنعان، فإن يسوع قاد المسيحيين إلى الأرض الموعودة حقًا ‹.Dial 113›. كما أوَّل كيريل السكندري الخماسية، من قايين وهابيل إلى يشوع، تأويلاً مسيحانيًا. كذلك أضاف هيلاري (Hilary) مغزى مسيحيًا ليشوع ‹see Simonette 1994: 14, 20, 33n. 14, 79, 89›.

6) يقع الفهم الصحيح للكتاب العبري، وبشكل خاص الخماسية، في قلب خلاف اليهود البريطانيين بين الاتحاد الكنسي (the United Synagogue) والحركة الماسورية (the Masorti movement). فكبير الحاخامات، جواناثان ساكس (Jonathan Sacks) يدعي أن المرء الذي لا يؤمن بأن التوراة منزلة من السماء قد قطع كل صلاته بإيمان آبائه. أما الحركة الماسورية فتأخذ من ناحيتها بنتائج الدراسات الكتابية النقدية.

7) مجموعة الإجابات المرتبكة أو التي ليست ذات علاقة، لم تؤخذ بعين الاعتبار. وتلفت تمارين الانتباه الانتباه إلى ثلاث إجابات ضمن مقطع (غير الموافقين كليًا) التي فضحت، مع ذلك، مواقف تمييزية. وقد نقد الأول تصرف يشوع على أساس أن بني إسرءيل تعلموا الكثير من الأمور السيئة من الأميين. ورفضه آخر من منطلق أن التوراة تقول: لا تقتل، لكنه في الوقت نفسه وافق عليه في السؤال الثاني مضيفًا القول: أعتقد أنه سيكون أمرًا جيدًا لأننا نريد أن يقع أعداؤنا في قبضتنا ونوسع حدودنا ونقتل العرب، تمامًا

كما فعل يشوع. أما الثالث، وكانت فتاة تبلغ من العمر عشر سنوات، فقد رفضت تصرف يشوع قائلة: أعتقد أنه أمر غير جيد لأن العرب دنسون، وإذا دخل المرء أراضي الدنسين فسيصبح كذلك ويشاركهم في اللعنة (Tamarin 1973: 187 -8) أقوم بمناقشة أوسع لنموذج سفر الخروج في القسم (3 : 2).

8) سأبحث هذا المثال في القسم (3 : 2).

9) يعزو روبرت كارُل (Robert Carroll) التأثير المحتمل على مارك تشابمان (Mark Chapman) قاتل جون لينون 'أحد نجوم فرقة البيتلز' إلى قراءاته عن هولدن كولفيلد والتأمل فيها : بعض قراءة (The Catcher in the Rye!) تستطيع الكتب أن تقتل؟ لا ، قرّاء الكتب يقومون بالقتل ، تستطيع الكتب أن توحي للناس بقتل أناس آخرين.

01) إن قدراتي الأكاديمية تتطلب مني أن أترك للآخرين المهمة العاجلة في مناقشة خُلقية الفظاعات الوحشية المقدمة على أنها مستمدة من التفسير الحر للنصوص المقدسة لديانات أخرى.

2، 1) الاستعمار وأمريكا اللاتينية

1) في عام (1535 م) لم يتعامل فرنانديز دي فيدو (G.. Fern?ndez de Oviedo) مؤرخ الإنديز عند الامبراطور تشارلز مع كشوف كلمبس على انه استكشاف أراض جديدة، بل أنها استرجاع للهيباريد (Hesperides) وهي مملكة قديمة لأسطورة الملك الإسباني هيسبيروس في وقت لم تكن الأراضي الجديدة قد فتحت أو تم غزوها والاستيلاء عليها، بل تم نقلها من الإهمال إلى النسيان (Kadir 1992: 132).

2) كما سنرى، تم تطبيق أشكال مناسبة على جنوب إفريقية (البانتوستانات) وفلسطين (المناطق الواقعة تحت سلطة السلطة الوطنية الفلسطينية، والتي لا تشكل سوى (4٪) من مجموع أراضي الضفة الغربية.

3) بعض التقديرات تقول إن الرقم هو خمسة عشر مليونًا (see Hurborn 1990: 91-93) بل حتى عشرين مليونًا (Richard 1990a: 59 -60).

4) وكما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية، طالبت المستعمرات بالاستقلال والحرية من عبودية بلد آخر، لكنها بقيت لامبالية تجاه الاستعباد الموجود داخل حدودها.

5) في هذا انحراف خطير عن النموذج الكتابي في فتوحات بني إسرءيل، الذين لم يحاولوا قط تحويل الكنعانيين إلى ديانتهم.

6) تراوح التقديرات الإجمالية بين ثمانية ملايين نسمة ومئة مليون نسمة. انظر النقاش في (Burkholder and johnson 1994: 98: 99, 124) اللذين اختارا أن يكون عدد السكان الإجمالي للأمريكيتين بين خمسة وثلاثين مليونًا وخمسة وأربعين مليونًا.

2، 2) الاستعمار وجنوب إفريقية

1) أنا مدين لزميلي ألن لستر (Alan Lester) لإتاحته الفرصة لاطلاعي على مخطوطة دراسته الاختصاصية (1996) التي أستخدمها هنا بشكل واسع.

2) كان للمصطلح دور في تقويم حركة الهجرة هذه. فقبل سنوات (1870 م) كان يشار إلى البوير الذين غادروا مستعمرة الكاب في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر عادة على أنهم (مهاجرون/ Emigrante) وفي بعض الأحيان على أنهم مهاجرون سعيًا وراء العمل (Verhuisers) أو لاجئون (uitgewekeners) أو مغادرون (Weggetrokkeners) مع أن بعضهم استخدم المصطلح (Voortrekkers) بمعنى : رواد، لوصف أولئك الذين وصلوا إلى ناحية معينة. وفي أواخر ستينيات القرن الثامن عشر أطلق أفراد قلائل مصطلح (Voortrekkers) الرواد على جميع البوير الذين ساروا (Trekked) من مستعمرة الكاب بين عامي (1836 و 1854 م). وفي نهاية القرن استخدم جميع الأفريقان فعليًا المصطلح بذلك المعنى. وفي ذلك الوقت أيضًا، عوملت الحركة كقصة مركزية عظيمة زاخرة بالبطولات في

التاريخ جنوب الإفريقي وفي تاريخ الأفريقان وأطلق عليها بعض سكان جنوب إفريقية من الناطقين بالإنغليزية (الهجرة الكبرى/ The Griat Trek) ‹Thompson 1985:173›.

3) كتبت آنا ستنكامب (Anna Steenkamp) عن تحرير العبيد :'لم يكن تحريرهم من قادنا إلى هذا الحد، بل وضعهم على قدم المساواة مع المسيحيين، وهو ما يتعارض مع قوانين الله والتمييز في الجنس والدين، إذ لم يعد مسموحًا لأي مسيحي محترم أن يطأطئ رأسه لوضع النير في رقبته؛ ومن أجل ذلك انسحبنا لكي نحافظ على نقاء مبادئنا' ‹in L. Thompson 1995: 88›.

4) يرى الكاتب ليونارد طمسن (Leonard Thompson) أن قَسَم سِليَرز كان قَسَم ولاء للقيادة ليس غير، حيث تم تسجيل عدة سوابق من هذا القبيل في مجتمع البوير ‹L. Thompson 1985: 162 –63›.

5) في قاموس أوكسفورد الإنغليزي لعام (1983 م) يستخدم مصطلح (هوتنتُت / Hottentot) للدلالة على: شخص ذي ثقافة وضيعة.

6. See L. Thompson 1995: ch I, and the summary of the evidence and soources in Marks 1980.

7) هذه مجموعة من مقالات لعلماء لاهوت من طوائف وخلفيات ثقافية مختلفة (Boesak, Tutu, et al.) تجمعوا بقصد تمكين جنوب الإفريقيين من مساءلة الذات في ضوء القرار الذي اتخذه تحالف الكنائس العالمي (World Alliance of Churches) في إعلانه الفصل العنصري هرطقة.

8. The myth finds popular expressions in De Klerk 1975, Villet 1982, and others, and in James Michener's novel The Covenant (1980).

9) من الناحية الإيجابية، يتحدث وست ودرابر (West and Draper) عن نشاطات معهد جنوب إفريقية لدراسة الكتاب (South African Insitute for the Study of the Bible) الذي تأسس حديثًا، الذي يحاول أن يطور علاقة أولية بين الدراسات الكتابية وقراء ‹الكتاب› العاديين. وقد لفت الانتباه للعمل الفاعل جدًا الذي تحقق من خلال عدد كبير من المؤسسات القائمة في البلاد.

2، 3) الاستعمار وفلسطين

1) كان أول من استخدم مصطلح (الصِّهْيَوْنِيَّة) في معناه المعاصر ناثان بيرنباوم (Nathan Birnbaum) في عام (1890 م) (Bein 1961: 33).

2) بدأ هرتسل في كتابة يومياته في عام عيد العنصرة لعام (1895 م) واستمر فيها حتى وفاته. ونشرت المجلدات السبعة للرسائل واليوميات بأكملها، وحرر المجلدات الثلاثة الأولى يوهانِّس فختن (Johannes Wachten 1983–85) وحرر الأربعة الباقية باربارا شفر (Barbara 96 –1990 Sch?fer). إن الترجمة الإنغليزية الكاملة هي تلك المجلدات الخمسة التي حررها رافائيل باتاي (Raphael Patai). عمومًا إني أقتبس هنا من مجموعة باتاي المترجمة والتي تفحصتها وقارنتها بالأصل الذي حرره كل من فختن وشفر، وأحكم بأنها مهمة. وأنا أقتبس النصوص الألمانية من الأخيرة (rendered Herzl 1983 –96). وأشير إلى المجلد في الترجمة الإنغليزية بالأرقام العادية وإلى النسخة الألمانية بالأرقام الرومانية.

3. Invariably, the items of Herzl's affairs I note are described fully in his Diaries, at the appropriate date, for example, in this case in the complete German edition, vol. II, 277-78.

4. Quotes in what follows are from the The Jewish State (New York: Dover, 1988).

5) في الخامس من أيار عام (1896 م) أبلغه أهارون ماركوس المتدين احتمال تأييد حوالي ثلاثة ملايين حسيدي بولوني لمشروعه. أجاب هرتسل أنه يرحب بتأييد اليهود الأرثوذكس، لكن سوف لن يتم خلق [دولة] ثيوقراطية « Die Mitwirkung der Orthodoxen noch willkommen ist–aber Theokratie wird nicht gemacht'(II, 340)».

6. Nationaljudentum (Leipzig and Vienna, 1897), p. 42, quoted in Laqueur 1972: 96.

6) كانت كلمات هرتسل كما يلي : «علينا في الأيام الثلاثة المقبلة إنجاز الكثير من الأمور الهامة. نود وضع حجر أساس البيت الذي احتضن يومًا ما الأمو

اليهودية » (Protokoll des I. Zionistenkongresses in Basel vom 29. bis 31. August 1897. Prag 1911. Selbstverlag–Druck von Richard Brandeis in Prag, P. 15).

8) انشأ المؤتمر الصهيوني الخامس المنعقد في بازل بتاريخ (31–29/ 01/ 1901 م) الصندوق القومي اليهودي (the Jewish National Fund) ومنذ البداية كان الصندوق أداة تحقيق الدولة اليهودية.

9) سنقوم بتهجير السكان المساكين بطريقة غير مرئية عبر خلق فرص عمل في بلاد العبور ومنعهم من ممارسة أي عمل في بلادنا (Herzl 1983 –96: II, 117–118).

10) حوالي (90٪) من الخمسمئة ألف ومليوني (2,500,000) يهودي في العالم كانوا يعيشون في أورُبا في مطلع القرن التاسع عشر. وقد حصلت زيادة جوهرية في سكان اليهود في العالم منذ القرن الخامس عشر حتى عام (1939 م).

11) في الاستعمال اليومي، يتم توظيف النعت التحقيري دون تمايز للدلالة على أي شكل من أشكال معادة اليهودية، والذي يغطي بدوره مجالاً من حل هتلر النهائي إلى نقد حقوق الإنسان سياسة دولة إسرائيل. إن المصطلح غيرِ دقيق وإشكالي. إن قرار القرن الثامن عشر بتقسيم البشر إلى أصناف عرقية عَكَسَ عينة التشابه بين اللغات. ولأنه تم كشف أوجه تشابه بين أعضاء أي مجموعة لغوية، فقد وضعوا في فئة اللغات الساميَّة. وعلى ذلك الأساس تم تحديد شعب (عرق؟) الساميين وقاد ذلك إلى ظهور مصطلح سامي/ معادٍ للسامية. أما كراهية الألمان اليهود فيتم نقلها بصورة أفضل عبر المصطلحات الألمانية (كراهية اليهود ، معاداة اليهود).

12) في السابع من حزيران (1895 م) كان هرتسل مصمماً على قراءتها: 'قراءة دانيل درندا (Daniel Deronda). تفلس (Teweles) يتحدث عنها. لكنني لا أعرفها'... ويدعي زانغول (Zangwill) أن إليوت كان من اختلق الصِّهْيَوْنِيَّة (1920: 78).

13. Neujudäa: Entwurf Zum Wiederaufbau eines Selbst?ndigen jüdischen Staates von C.L.K.
14. Between 1853 and 1876 Graetz published his eleven-volume Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, which was translated into several European languages.

15) هِسّ المذكور آنفًا رأى أن لليهود مستقبلاً إذا انفصلوا فقط أفرادًا، عن هوية مجموعاتهم وصاروا مواطني العالم. وستتم إعادة بناء (أورشليم الجديدة) المرتكزة على العصبية وليس على الدين، في قلب أوربا، وليس في فلسطين.

16) كان التوتر المتماثل جليًا من داخل اللاهوت المسيحي حول دور المسيحيين الذين انتظروا المجيء الثاني للمسيح. انظر، على سبيل المثال، وجهات النظر المتغايرة عند ألبريشت ريتشل (Albrech Ritschl 1822 -89) وعند صهره يوهانس فايبس (Weiss 1843 - 1918).

17. Autoemanzipation, ein Mahnruf an seine Stammesgenossen, von einem russischen Juden.
18. Die Jüdische Frage in der orientalischen Frage.

19) إذا عاد الشعب اليهودي، تحت رعاية وموافقة السلطان وبدعوة منه، فإنهم سيكبحون أية خطط شريرة يقوم بها محمد علي أو خليفته في المستقبل. (Viscount Palmerston to Viscount Ponsonby, 2 Augut 1840, Foreign Office 79 / 190 [No. 134], Public Records Office).

20) لا تتوافر أرقام دقيقة عن عدد اليهود في فلسطين قبل الحرب العالمية الأولى. تحليل جستن وكارثي (Justin McCarthy) الوضع السكاني (1990 م) وصل إلى نتيجة أن عدد سكان فلسطين في عام (1880 م) كان حوالي خمسين ألفًا وأربعمئة ألف (450,000) نسمة منهم خمسة عشر ألفًا (15,000) (أقل من 5٪) من اليهود، ووصل عدد السكان في عام (1914 م) بعد موجة الهجرة الأولى إلى عشرة آلاف وسبعمئة ألف (710,000) نسمة منهم ثمان وثلاثون ألفًا (38,000) من اليهود (ما تزال النسبة 5 ٪). ووفق بعض الدراسات المرتكزة على المصادر الصِّهْيَوْنِيَّة راوح عدد اليهود بين ثمانين (80,000) وخمسة وثمانين (85,000) ألفًا. مع ذلك ، فمن المحتمل أن ما يقرب من نصفهم قد هاجر ثانية، بينما احتفظ

النصف الثاني بتابعيته بدلاً من تحولهم إلى مواطنين عثمانيين (see Khalidi 1988: 213, 231). والأرقام التي يعطيها إنغرامز (Ingrams) لعام (1914 م) هي خمسمئة ألف (500,000) مسلم وستون ألف مسيحي وعدد مماثل من اليهود (Ingrams 1972: 1). أما الصندوق القومي اليهودي (The Jewish National Fund) الذي تأسس شرعيًا في عام (1907 م) والذي كان هدفه الرئيس ابتياع أراض غير قابلة للتصرف بها لصالح الاستيطان اليهودي، فقد ابتاع أول أراض مملوكة من العرب في عام (1910 م) من ملاك غائبين. وكانت صعوبة ابتياع الأراضي من الملاك صعبة لدرجة أنه بحلول عام (1919 م) تمكن الصندوق من ابتياع ستة وستين وثلاثمئة وستة عشر ألف دونم (16,366) (Lehn 1988: 30-39). وقد عزز مدير مكتب الصندوق في فلسطين، آرثر روبين (Arthur Ruppin, 1876 -1943) الفصل الاقتصادي الذي تجلى ببدهية المساعدة أو العمل الذاتيين.

21) قال بلفور الذي أصبح لاحقًا رئيسًا للوزراء، مدافعًا عن مشروع قانون الغرباء (Aliens Bill) في عام (1905 م): لن يكون في مصلحة الحضارة في هذا البلد أن تكون هنالك جماعة ضخمة من الأشخاص الذين مهما كانت درجة وطنيتهم ، تمثل فئة منعزلة ، ولا ديانة تختلف عن ديانة القسم الأعظم من المواطنين ، ولا تتبادل الزواج مع الفئات المختلفة (quoted in Khalidi 1992: 23).

22) «أتمنى أن أكون قادرًا على القول إن حدثًا عظيمًا يحدث الآن، حدث عظيم يؤثر في مصير العالم. إنه يجري دون إلحاق أذى بأي شخص، إنه حدث تتحول فيه لأرض البور إلى أرض خصبة وإن أهل البلد الذين يشكلون الأغلبية سيجنون فوائد جمة من خلال التنمية العامة والتقدم' وقال السير دونالد ستورس الحاكم العسكري للقدس، ولعموم فلسطين في وقت لاحق، إن الصِّهْيَوْنِيَّة باركته بأن أعطته كما أخذت منه عن طريق إنشاء (أَلْسْتَر) يهودية موالية لإنغلترا في خضم بحر من العداء العربي (Memoires 1937: 364, in Quigly 1990: 8).

23) ولسوف تخضع مدينة القدس بصفتها منطقة قائمة بذاتها (Corpus Separaturm)

لنظام دولي خاص ولسوف تدار بوساطة الأمم المتحدة وسوف تضم مدينة القدس بلدية القدس الحالية مضافًا إليها القرى والبلدات المحيطة بها: حيث تكون قرية أبوديس أقصاها في الشرق وبيت لحم أقصاها في الجنوب ، وعين كارم ، وتضم المنطقة المكتظة بالمباني في متسا [؟] أقصاها في الغرب وشعفاط أقصاها في الشمال (Official Records of the Second Session of the General Assembly, Resolutions, No. 181 (II), pp. 33).

24) كانت إرغون زفاي لئومي (المنظمة العسكرية القومية) مجموعة يهودية سرية مسلحة قد تشكلت في عام (1931 م) من قادة صهاينة إصلاحيين ملتزمين في إنشاء دولة تكون غالبيتها من اليهود فوق أراضي فلسطين الواقعة تحت الانتداب بما فيها شرق الأردن.

25) لِهي (لوحاماي حيروت يسرائيل) المعروفة أكثر باسم: عصابة شيترن، وتحمل اسم مؤسسها أفرهام شيترن المنشق عن الإرغون في حزيران (1940 م). دعت هذه المنظمة إلى إجلاء قسري لكل السكان العرب في فلسطين، ودافعت عن تبادل اليهود من الأراضي العربية.

26) وهو ضابط مخابرات سابق في عصابة شتيرن ممن شاركوا في ارتكاب مجازر وأعمال وحشية. إن شهادته وشهادة ضابط مخابرات في جهاز الموساد حول ذلك لخصها فِنكلشتاين (Finkelstein 1995: 189 n. 16).

27) إن السياسة اليهودية كما تمثلها (Plan D) وهي التفسير الرئيسي لرحيل معظم عرب فلسطين ((Pappé 1992: 93).

28) النكبة عنوان كتاب يقع في ستة مجلدات عن تاريخ (1948 م) للمؤرخ الفلسطيني عارف العارف، بيروت وصيدا: المكتبة العصرية (1956–60 م).

29) قتل حوالي (13000) فلسطيني معظمهم من المدنيين (Khalidi ed. 1992: Appendix III, pp. 581 –82) وتشتت عائلات، وتضررت دول الطوق وهكذا. ويقدم هدوي تقديرًا للتكاليف المالية (Hadawi 1988: 183).

30) يشير قرار مجلس الأمن رقم (242) إلى الفلسطينيين المرحلين على أنهم 'لاجئون'

وتعبير 'لاجئ' غير كاف فالعرف الدولي وميثاق الأمم المتحدة حول اللاجئين، يحددانه بالشخص الذي يسعى للإقامة في بلد أجنبي، والسبب الذي يجعل الشخص غير راغب في الإقامة في موطنه الخاص به، الخوف من الاضطهاد.. إلخ. وعلى النقيض من ذلك، فإن اللاجئين الفلسطينيين يريدون فقط العيش في موطنهم الخاص بهم، ويجب أن يطلق عليهم مصطلح 'المهجّرون عن وطنهم.' إني مدين بهذه الفكرة لجون كويغلي، أستاذ القانون والعلوم السياسية في جامعة ولاية أوهايو.

31) تضع جانيت أبو لغد رقمًا يراوح بين سبعين وسبعمئة ألف لاجىء، وثمانين وسبعمئة ألف لاجىء (770000–780000) (Janet Abu Lughod 1987: 161). أما إليا زريق فيضع تقديراته على نحو شامل، ويبين أنها تقع في نطاق يراوح بين سبعمئة ألف وثمانيمئة ألف (700–800000) (Elia Zureik 1994: table 3, p. 11). وطبقًا لتقرير صادر في عام (1994 م) عن المفوض العام لوكالة الغوث التابعة للأمم المتحدة جاء فيه أن العدد وصل إلى سبعين وأربعة آلاف وخمسمئة ألف (504,070) لاجئ في الضفة الغربية وهو يشكل ما نسبته (42٪) من السكان و(643000) لاجئ في قطاع غزة، أي: ما نسبته (75.7٪) من إجمالي السكان. وقدر تقرير الأنروا لعام (1995 م) أنه يوجد الآن (4645248) فلسطينيًا مرحلاً في مخيمات سورية ولبنان والأردن والشتات.

32) حتى عهد قريب وفي أيلول عام (1987 م) تم نشر وثيقة في سويسرا تلتمس طلب مبلغ (6) ملايين فرنك سويسري لتشجير غابة سويسرية في منطقة طبريا. ويشكر الصندوق القومي اليهودي المتبرعين سلفًا، مؤكدًا أن إسهامهم في التبرع سوف يحول الصحراء إلى أرض خضراء. وغالبًا ما تغطي تلك الحراج القرى الفلسطينية المدمرة (Aldeeb 1992: 8).

33) ضمن بني مورِس (Benny Morris) في دراسته الصادرة في عام (1990 م) قائمة بالمدن والقرى المحتلة. كما قام إسرائيل شاحاك بتجميع قوائم مصنفة بالقرى المدمرة (1975 م). ولعل آخر قائمة قدمتها الحكومة الإسرائيلية عن القرى

المدمرة، جاءت في الخريطة التي كانت سلطات الإنتداب البريطاني أصدرتها وأعادت إسرائيل نشرها بالعبرية في عام (1950 م) حيث ظهرت فيها القرى المدمرة ممهورة بكلمة (harus) وتعني بالعبرية: مدمرة. إن الجهود التي بذلت لتحديد عدد القرى المدمرة خرجت بتقدير يراوح بين (290) و (472) (from the Israeli topographical maps).

34) قام الباحثون الذين أرسلهم الخالدي بزيارة كل المواقع، باستثناء (14) موقعًا، ووضعوا التقارير والتقطوا الصور الضوئية وسجلوا كل التفاصيل حول الأنقاض والبقايا (Khalidi ed. 1992: xix). وتضم صور بعض مواقع القرية حدائق شيدت على أرضها متنزهات أو مواقع للاستجمام، على سبيل المثال، مواقع الطنطورة وزيرين ومقبرة سلمة (p. xxxix) وكذلك بقايا المقامات والمزارات والمساجد والكنائس والمقابر (pp. xliii–xliv).

35) انظر (Geraisy 1994: 49). تم تحويل كنيسة أرثوذكسية في عين كارم إلى دورة مياه عامة، ومسجد في صفد إلى معرض للفنون ، وآخرين في قيسارية وعين حود إلى مطعم وبار. وشيد فندق هيلتون في تل أبيب وفندق بلازا في القدس والمنتزهين المجاورين، الذين أطلق عليهما اسم حديقة الاستقلال، على مقابر إسلامية (U. Davis 1987: 24). إن قضية قرية برعم المسيحية هي بشكل خاص مثال صارخ. حيث غادر السكان قريتهم في عام (1948 م) وقدمت لهم ضمانات خطية بأنهم سيعودون إليها في غضون أسبوعين، وهذا لم يحدث. وفي نهاية عام (1950 م) أبلغ وجهاء القرية من خلال قرار المحكمة الإسرائيلية العليا أن بإمكانهم العودة إلى قريتهم وأن يعاودوا السكن في بيوتهم، إلا أن قائد الجيش رفض الالتزام بحكم المحكمة العليا. ولكي يضمن عدم رجوع سكانها القرويين إليها ، أمر بن غوريون في 16 أيلول (1953 م) بتدمير القرية. وفي وقت لاحق، وفي عام (1987 م) قام اتباع الحاخام مائير كاهانا وفي ظل حماية البوليس، بمسح الصلبان والرموز الأخرى للديانة المسيحية المنحوتة على حجارة البيوت المدمرة. وقاموا في أيلول بتلويث وتدنيس شاهد قبر الكاهن المدفون في الكنيسة المدمرة قبل ثمانية شهور. وتحولت بقايا دير ياسين إلى

مستشفى للأمراض العقلية للإسرائيليين.

36) وافق (13) عضوًا من الحكومة الانتقالية الإسرائيلية في (16 حزيران عام 1948 م) على منع عودة اللاجئين. ولم ينشر القرار البتة، وكان على البيانات الصادرة عن بن غوريون وشاريت أن تخضع لإعادة كتابة بشكل متعاقب لتتكيف مع المعايير السياسية الدولية المقبولة (Morris 1995: 56).

37) يعد السلوك الإسرائيلي خلال العمليات الميدانية انتهاكًا لمبادئ الحروب وقوانينها ويمكن أن توجه إلى المسؤولين عنها خاصة رابين رئيس الوزراء وزير الدفاع ورئيس هيئة الأركان إيهود تهمة ارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية. ومع اعتراف إسرائيل بأن سياستها كانت تقوم على تدمير قرى جنوب لبنان والتسبب في خلق مئات الآلاف من اللاجئين، فلم يصدر عن الرئيس كلنتن المنتخب حديثًا أية إدانة للعملية.

38) كتب كبير الحاخاميين البريطانيين السابق لورد جاكوبيتز (Lord Jakobovits) إلى رابين دلالةً على تأييده دوره في العملية السلمية: «وأنا واحد من الحاخامات الأرثوذكس القلائل الذين يؤيدون بشكل واسع جهودكم السلمية، ارتأيت أنه ربما يكون بمقدوري أن أقدم بعض المساعدة في التخفيف من مرارة العداوة بين المجموعتين المعارضتين الرئيسيتين: المستوطنين والفصائل الدينية المختلفة» (Jewish Chronicle, 18 August 1995, p. 17).

39) من الأمور المثيرة للسخرية أنني أُعلمتُ بهذا الأمر خلال مؤتمر عقد في لندن بمناسبة مرور مئة عام على صدور كتاب هرتسل: دولة اليهود.

40) خلال فترة غزو إسرائيل في (15) نيسان كان زيمون سيرافنيوفيتس (Szymon Serafinowicz) وهو لاجئ يبلغ من العمر (85) عامًا يمثل أمام المحكمة الأولى التي تنظر في جرائم الحرب، وكانت التهمة الموجه إليه قتل ثلاثة يهود خلال شتاء عام (1941–42 م). وتم إحضار ستة عشر شاهدًا من مختلف بقاع الدنيا، من إسرائيل ومن سيبيريا ومن روسيا البيضاء ومن مدينة الكاب ومن الولايات المتحدة: وقد صفق الرئيس التنفيذي لمجلس النواب لليهودي البريطاني لهذا

العمل اعترافًا بالمبدأ الرئيس القائل لتأخذ العدالة مجراها ، مع أن زمنًا طويلاً انقضى على القضية.

41) في مكان دفن باروخ غولدشتاين (Baruch Rubenstein) يظهر 'نصب الشهيد' مطلاً على الحديقة المقامة على منتزه لتخليد ذكرى كاهانا في كريات أربع، وهي مزودة بشكل كامل بخدمات الصلاة للقادمين 'الحجاج' إلى الضريح ومحطة الكتب وجهاز مناسب لإشعال الشموع في ذكراه. ويقوم مؤيدوه بتقبيل الشاهد ويصلون فوق القبر. وتحدث الحاخام دوف ليور (Dov Lior) إلى ابن غولدشتاين بمناسبة بلوغه [13 عامًا] بالقول : « يأكوف يائير : اتبع خطى والدك. لقد كان على حق وهو بطل عظيم»

(Jerusalem Report: 12 December 1996, p. 10).

42. See Kook 1979: 390-92 for a note on his many writings, many of which were published only after his death in 1935.

43) لقد كتب إلى روتشيلد بعد إصدار وعد بلفور، وقال في مهرجان في لندن بعد الإعلان: ما أتيت لكي أقدم الشكر للبريطانيين بل لكي أهنئهم لتمتعهم بامتياز من كانوا مصدر هذا الوعد الذي قُدّم لشعب إسرائيل (Yaron 1991: 318 n. 12).

44) قام بتأسيس (مركز الحاخام (مركز هرب)) عام (1921 م) كمدرسة عليا لتدريس التلمود (في القدس لخدمة كل الشعب اليهودي، وتقدم برنامج دراسة يستمر ست سنوات تشمل دراسة الحلاكا والدراسات الكتابية والتاريخ اليهودي ودراسات أرض إسرائيل والفلسفة اليهودية والعلوم والأسلوب الأدبي (Yaron 1991: 177 –79).

45) كان بن غوريون يعقد بانتظام اجتماعًا لمائدة مستديرة تسمى 'مائدة رئيس الوزراء لدراسة (الكتاب)' وكانت تضم سلمان شازار ، الذي أصبح لاحقًا رئيسًا لدولة إسرائيل. وفي محاضرة له عنوانها ((الكتاب) والشعب اليهودي] The Bible and the Jewish People) ألقاها في نهلال بتاريخ (2 تموز عام 1964 م) استخدم نصوصًا توراتية كثيرة، خاصة تلك التي تتناول وعد العودة. فبينما

كان يشير بطرف خفي إلى الأنبياء العبرانيين ورعايتهم للعدالة إلا أنه لم يتناول الأحكام التي تحرم الكنعانيين من حقوقهم الطبيعية بما فيها حق التوارث. كما أنه لم يتناول الحديث عن أسطورة يشوع ولا التقاليد التي تعكس العنصرية و العرقية وكراهية الأميين والميول العسكرية. وإن الإشارة للفلسطينيين السكان الأصليين كان الذكر الوحيد الذي تعوزه الأمانة والاستقامة، بينما يشير نظر العالم كله إلى إسرائيل بالاحترام والتقدير، الذي جاء فيها :« إن جيراننا العرب لم يعقدوا حتى الآن سلامًا يضمن وجودنا ، وإن زعماءهم يعلنون عن رغبتهم في تدميرنا » (294 :1972) (See also Moshe Dayan's Living with the Bible 1987).

46) في انتخابات (1996 م) حصل العمل على (43) مقعدًا ، وقائمة الليكود/ غيشر/ تسوميت ، (32) مقعدًا حيث انضم إلى غيشر من داخل الليكود (5) أعضاء و(4) إلى تسوميت. وحصلت شاس على (10) مقاعد و(9) مقاعد للحزب الديني القومي و(9) مقاعد لميريتز و(7) مقاعد لإسرائيل باعليا و (5) مقاعد للجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة و(4) مقاعد لكل من التوراة اليهودية الموحدة والطريق الثالث والقائمة العربية الموحدة ومقعدان لموليديت. أما أحزاب القوائم التسعة الأخرى التي شاركت في الانتخابات فقد حصلت على (3٪) من أصوات الناخبين على المستوى القومي دون الحصول على أي مقاعد. وفي سعيه من أجل الحصول على أغلبية برلمانية فاعلة، شكل نتنياهو حكومة من شاس والأحزاب الدينية القومية وإسرائيل باعليا ’حزب المهاجرين المشكل حديثًا‘ والطريق الثالث (فصيل منشق عن العمل) وكذلك من غيشر والحزب القومي المتطرف تسوميت وهما فصيلان في قائمته ومجموع هؤلاء شكّل (62) مقعدًا، إضافة إلى (4) أصوات مؤيدة هي أعضاء حزب التوراة اليهودية الموحدة. إن الأحزاب الدينية الثلاثة زادت تمثيلها الموحد في الكنيست من (16) إلى (23) وتشكلت المعارضة من العمل ميريتيز ’تحالف يسار الوسط المكون من مابام وشينوي وراتز، وحركة الحقوق المدنية‘ وكتلة الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة و هو تحالف الحزب الشيوعي ’راكاح‘ واليساريون الآخرون ومجموعات عرب إسرائيل والقائمة العربية ، كلها جسم

المعارضة. ووصل تمثيل عرب إسرائيل الجديد إلى (11) عضوًا (4) للجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة وخامس أعضائها في الكنيست يهودي، وأربعة من القائمة العربية الموحدة وعضوان من العمل وواحد من ميرتز (See Peretz and Daron 1996).

47) للمزيد انظر: (Lustick 1988 and Sprinzak 1991). إن الأحزاب تظهر وتختفي بسرعة في العالم المضطرب لسياسة الجناح اليميني الإسرائيلي.

48) تدعي جماعة الحريديم الأرثوذكسية المتطرفة، أن انتعاش الشعب اليهودي يتوقف فوق كل شيء على حفظ التوراة، وتصر على أن لمجتمع التوراة أفضلية على أراض محددة. وينصب اهتمامها على ضمان أن الأرض جديرة بالحماية. وتتبنى موقفًا غير مبال أو معاد للدولة. ولا يزال اليهود الأرثوذكس من مياشيريم يعتقدون أن إسرائيل هي من عمل الشيطان. وترفض المجموعة الأرثوذكسية المتطرفة (نطوراي كارتا) ترفض وجود الدولة وتعد بقاءها إثمًا لأن على اليهود انتظار المسيح قبل أن يستعيدوا أرضهم. وهم يريدون دولة فلسطينية بدل إسرائيل، ويعد أعضاؤها أنفسهم 'يهود فلسطينيين'. ويصر الحاخام هيرش، رئيس الجماعة، على القضاء على إسرائيل. وجماعة ستمار حسديم، من منطقة بروكلن، هي الأخرى معادية بشكل كبير للصهيونية. وهم ينظمون مظاهرات معادية للصهيونية أمام القنصلية الإسرائيلية. وفيما يخص رئيسهم الراحل، الحاخام يوئيل تاتلباوم، فهو يصر على أنه يفضل اختفاء المجموعة على قبول دولة يهودية لم يأت بها المسيح (Geofrey Paul, Jewish Chronicle, 8 July 1994: p. 22).

4،2) تلفيق الخرافات الاستعمارية

1) تعكس الجزائر مرحلة بين هذين النموذجين. فبعد احتلالها في عام (1844 م) رفض الأوربيون السندات التقليدية لتملك البربر الأراضي، لأن المستوطنين عقدوا العزم أساسًا على اكتساب أراضيهم والحصول على قوة عمل بربرية مسلمة رخيصة (Pickles 1963: 23). وصار للمسلمين وضع قانوني جعلهم خاضعين للمستعمر، وانتهت تلك العملية بمرور الوقت. فأصبحت غالبية

الأراضي الخصبة في أيدي المستوطنين الأوربيين (Gordon 1966: 51 -52). وتمّ الاستيلاء على الأراضي لأن المستوطنين يتفوقون على المواطنين المحليين. ويّلخص جول روي (Jules Roy) وهو فرنسي مولود في الجزائر، الموقف كما رآه: وشيء واحد أعرفه لأنه قيل لي مرارًا وتكرارًا، إن العرب ينتمون إلى عرق مختلف، عرق أدنى من عرقي. وعلينا أن نستصلح أراضيهم ونقدم لهم الحضارة (Roy 1961: 17).

2) كانت إنغلترا 'مليئة' بالسكان بينما كانت أمريكا الشمالية فارغة وفسيحة وخالية وكان سكانها القلائل يدوسون فوق الأعشاب كما تفعل الثعالب والوحوش». يقدم فِنكلشتاين عدة أمثلة عن المواقف الاستعمارية المعهودة في فتح أمريكا الشمالية. تشير المعالم المتكررة للعناصر على النحو التالي: إن السكن غير الملائم للأراضي الواسعة من قبل 'الوحوش الضارية' والتي كانت تصرخ من أجل تحسين مستواها بالعمل، و'المقدّر من عند الله لدعم عدد كبير من السكان بأن يكونوا حاضرة للعلوم والحضارة والديانة الحقة'.

3) كانت أوربا الشرقية صحراء و قفرًا.. إلخ 'مسكونة بكثافة قليلة' (هتلر) (See Finkelsten 1995: 92 -94 and his sources on pp. 197 -98).

4) إن رئيس الوزراء اشكول ورئيسة الوزراء غولدا مائير وشمعون بيريز هم من أصحاب هذا الرأي.

5) وكما بَيَّن وايتلام والمختصون الكتابيون والمؤرخون وعلماء أصل الإنسان قد تم التأكد منذ مدة طويلة أن التاريخ الفلسطيني لن يجد له مكانة في موضوع البحث الأكاديمي الغربي (Whitelam 1996: passim).

6) صدر أمر مشابه بطرد سكان الرملة المجاورة.

7) 'يجب الإسرائيليون أن يجادلوا إذا ما كان العرب قد هربوا طوعًا أو قمنا بطردهم. وكأن هذا هو الخلاف الهام. كان بإمكاننا أن ندعهم يعودون دومًا بعد الحرب'. إن لاجئي عام (1948 م) هم الخطيئة الأصلية في المجتمع الإسرائيلي (Haaretz, 5 December 1993).

8) يشاياهو لايبوفيتز (Yeshayahu Leibowitz) أدخل مصطلح (النازي اليهودي/ Judeo–Nazis) احتجاجًا على الهجوم الاسرائيلي على لبنان، وأطلق في بعض الدوائر مصطلح (الأشكنازي اليهودي/ Asken–Nazis) إشارة إلى التوتر الاثني. ووصف حزب موليديت بأنه نازي جديد. وبعد أن أصدر قاضٍ في تل أبيب حكمًا على مواطن يهودي بالسجن ستة شهور كحق عام لقتله فتىً عربيًا ، كتب البروفسور زيف ستيرنهل، وهو خبير بالتاريخ الفاشي في الجامعة العبرية، قائلاً: «جاءت نهاية الديمقراطية الألمانية ليس في ذلك اليوم الذي قامت به الميليشيا النازية بقتل أول متظاهر يساري بل عندما حكم على نازي بالسجن ثلاثة أشهر بالجرم نفسه الذي حكم فيه على شيوعي بالسجن ثلاث سنوات» ('Banai, Struzman, Farago', Hadashot, 2 June 1986, quoted in Segev 1993: 410).

9) عندما أسأل جنديًا إسرائيليًا عن تصرّفه وأسأله إن كان يعاني قلقًا خلقيًا حول نشاطاته أتلقى، بشكل دائم، الإجابة التالية: 'أنا أقوم فقط بأداء واجبي'.

10) عند نشوب الحرب العالمية الثانية بلغ عدد سكان اليهود في العالم حوالي سبعة عشر مليون (17,000,000) يهودي، من بينهم ثمانية ملايين كانوا يقيمون في أوربا الشرقية وخمسة ملايين في الأمريكيتين. وكان سكان اليهود في أوربا الشرقية الأكثر تزايدًا، وتزايدهم هو المسؤول عن زيادة العدد في أي مكان آخر (Halpern 1969: 6 –7).

11) يبحث فاكنهايم (Fackenheim) فيما إذا كانت المحرقة فريدة أو لم يسبق لها مثيل فقط، ويخلص إلى القول إنها الأمران معًا (Fackenheim 1987: 400).

12) تمّ تلفيق خرافة مسعدة لكي تقدم على أنها مثال مجيد رائع على البطولة اليهودية التي تعزز روح التحدي. وكان نحمان بن يهوذا (Nachman Ben–Yehuda) قد بين كيف أن القصة الخرافية تخترع عمدًا، وكيف تلفّق وتدعم من خلال المشروعات والمنظمات البارزة في اليشوف. وتمّ بناؤها كرمز للبطولة المركزية القومية في الثقافة الصِّهْيَوْنِيَّة العلمانية الجديدة في أثناء فترة بناء الأمة منذ

العشرينيات وحتى قيام الدولة بعد عام (1948 م) (Nachman Ben-Yehuda 1995: 307-309).

13) بل أكثر من ذلك، وظفت مأساة [المذبحة] لخدمة الأهداف السياسية الصريحة: (Beit-Hallahmi 1987: ix-x; Phillip Lopate and Avishai Margalit, in Ellis 1990: 196 n2; 34).

14) الآشوريون قاموا بإبعاد العبرانيين قسرًا عام (721 ق م) والبابليون في عام (576 ق م) وأتراكسس (Artaxerxes Ochus) في عام (345-343 ق م) وتيغرانس في الأعوام (83-69 ق م). وقام الرومان بنقل مئات من سجناء الحرب بعد فتح بومبي القدس في عام (36 ق م) (Schürer 1986: 3 -6) ووقع الإبعاد أيضًا بعد هزيمة التمرد اليهودي في الأعوام (66-70 ق م) وتمرد بار كوكبا في عام (135 ق م).

15) يرد مصطلح 'الأرض المقدسة' في عدد من النصوص (انظر الحكمة 21: 3، والمكابيين الثاني 1: 7، ونبوءة العرّافة 3: 67-266). وترد المصطلحات: الأرض الجيدة/ الجميلة في (طوبيت 14: 4، و5؛ وتهاليل 13: 2، 6) والأرض المسرة والمجيدة في (1 En. 89: 40). والخيرة والجميلة (رسالة أرستاس 107). إنها أرض الميعاد (سيراخ 46: 8؛ وتهاليل 12: 22، و31: 3، و22: 27). ويلحظ المرء انعكاسات أخرى من القيم الكتابية القديمة: هي الأكير إخفاقًا في لحظ متطلبات يهوه التي لا تنسجم مع الاحتلال ، وأن المتطهرّين لن يتم اجتثائهم من الأرض ، وأن انتصار بني إسرءيل الأصلي كان نتيجة آثام السكان الكنعانيين.

16) 'نقاط الالتقاء بين اللاهوت والتاريخ والدين والسياسة ومفهوم الأرض بولغ في التقليل من شأنها وعُبر عنها مجازًا والعمل بها على نحو مثالي وعقلنت وجود جدل حولها. وفي حقبة الحسمونيين التوسعية جرى تداول فكرة الأرض الكتابية بمفهوم جيوبولوتيكي. ومع نمو جماعات الشتات في فترة الحاخامية الباكرة، أصبحت علامة قياس مكانية في تطوير الشريعة اليهودية. وبإزاحتها عن موقعها

المركزي في الفكر اليهودي في مسار تاريخ الشتات، تحولت بعدئذٍ من صيغة مثالية إلى رمز دنيوي للخلاص. وأعادت الصِّهْيَوْنِيَّة السياسية في القرن التاسع عشر ترجمة المفهوم إلى شاخصات ثقافية وسياسية على نحو طبيعي، والعودة إلى مفهوم الأمة ذات السيادة أثارت الجهود المتجددة في تقرير دلالتها الدينية مع المفهوم الكتابي ولم تنته بعد' (Halpern–Amaru 1994: 1–2).

17) فالشعر السباقي، يعكس أيضًا طروحات الشعراء في جميع العهود، خاصة تلك التي تتناول الغزل والحب مثل قصائد الحب عند الشاعر إيمانويل الرومي (1261–1332 م) 'إمبراطور الشعراء'.

18) وفي القرن التاسع عشر تبنت حكومة الولايات المتحدة أيضًا سياسة 'ترحيل السكان' فرحلت مئات الآلاف من الهنادِرة من أراضيهم ووضعتهم في تجمعات سكانية على شكل محميات ولم يتطلب مثل ذلك العمل أي تسويغ أبعد مما يعكسه التفوق الواضح للبيض على الهنود. بل إن أي شكل من أشكال اللوم على القيام بهذا العمل تم استبعاده عن طريق تسمية العملية (القدر الجليّ/ The Manifest Destiny) (See Dee Brown's Bury me Heart at Wounded Knee (1988) and in particular p. 31 for an insight into 'Manifest Destiny').

19) نشر عملاء الحكومة الإسرائيلية مخاوف معاداة السامية في أوساط اليهود العراقيين عن طريق نسف المعابد والكنس على سبيل المثال، كنيس شيمتوب مسعودة في (14 كانون الثاني عام 1951 م) ونسف المنشآت التي يمتلكها اليهود في شهري آيار وحزيران عام (1951 م) وأماكن أخرى يتردد عليها اليهود، بله نسف مركز المعلومات الأمريكي في بغداد آذار عام (1951 م) من أجل كسب دعم القضية الصِّهْيَوْنِيَّة في الولايات المتحدة. إن حملة النسف والتدمير نفذت بمعرفة ييغال ألون وبن غوريون وطال أمدها لكي تضمن الخروج الجماعي ليهود العراق إلى إسرائيل: في كل وقت تخمد فيه المخاوف، كانت قنبلة جديدة كفيلة بتبديد الشعور بالأمان وأن إمكانية البقاء في العراق ستبدو مظلمة أكثر (Shiblak 1986: 124).

20) «‘في العصر النووي، عندما بدأت الحركة باتجاه الوحدة المسيحية متخطية حدود السلطة القومية التي تجتاح العالم، تم جرّ يهود العالم إلى العقيدة من خلال الفيتو الأوربية الشرقية المظلمة القديمة ومن خلال التلقين الفكري للفلسفة الصِّهْيَوْنِيَّة السياسية الانكفائية، حيث سادت ذات مرة ثقافة العزل والفصل الذاتي» (Menuhin 1969: xiv).

21) إن العامل السكاني وحده ينذر بالشر في بقاء الدولة اليهودية. حتى مع وجود توازن هجرة سلبي أي بكون المغادرين أكثر من القادمين لـ(159300) من الضفة الغربية و (113200) من قطاع غزة في الفترة بين الأعوام (92-1967 م) وبلغ معدل النمو السكاني في المنطقتين على التوالي (4.2٪) و(5.3٪) في حين بلغ عدد السكان (1.05) مليون في الضفة الغربية و(155500) في القدس الشرقية و(716800) في قطاع غزة في عام (1992 م). إن الزيادة السكانية على ذلك النحو ستؤدي بعد حين إلى تحوّل في الأغلبية اليهودية الموجودة على أرض فلسطين الإنتداب. علاوة على ذلك، فإن التوتر بين الائتلاف الديني القومي المغالي بالتطرف وأولئك الذين يناصرون قيام دولة ديموقراطية شبيهة بالغرب يحتمل أن يزداد، ولربما إلى حد الحرب الأهلية، وخارجًا، لن تكون إسرائيل آمنة أبداُ ما لم تقم بإنشاء علاقات معتدلة مع جيرانها العرب، وإعادة بعض الممتلكات التي نهبها الاستعمار إلى الفلسطينيين.

3، 1) إعادة تأويل البرهان الكتابي: معضلات أدبية وتاريخية

1) يميّز فِلِب دِفِيس (Philip Davies) ثلاث إسرءيلات من بعضها بعضًا : إسرءيل الكتابيّة ’أدبية‘ وإسرءيل التاريخية (الأصول الحقيقية للشعب) وإسرءيل القديمة (ركبّها الباحثون المختصون عن طريق دمج الأخيرتين) (Davies 1995: 11).

2) لا يظهر المصطلح العلمي المسمى ‹متكلدو› قبل النصف الأول من القرن التاسع قبل الميلاد (See Ahlstr?m 1993: 30).

3) يرى غاربيني (Garbini) أن أور الكلدانيين وحاران قد أدرجتا لتحديد موضع إبراهيم [التوراة] في بلاد الرافدين وفي سورية في زمن الحاكم البابلي نبونيد/ نبونعيد. وضمت المدينتان أكثر الأماكن المقدسة لعبادة إله القمر شين وممارسة طقوس العبادة فيها، وهي الطقوس التي أحبها نبونيد وكان مولعًا بها. وعلى ذلك، كانت اليهودية قادرة وهي في السبي في بابل أن تضع رابطًا فيما بينها كجماعة مسبية والملك الذين يقومون بخدمته، وهو ما أتاح لهم الإعلان عن أنفسهم على أنهم أبناء بلد نبونيد (Garbini 1988: 77 -78). لقد كان الوعد بسلالة كثيرة (التكوين 15) امتيازًا مقتصرًا على الملك في الشرق الأدنى القديم. يرى غاربيني أن نص التكوين منسجم مع المشاعر المعادية للملكية التي عكسها (سفر إشعيا 55: 3) و(سفر حزقيال 34: 9-10) وهي نتاج اليهودية البابلية في السبي، والتي تؤرخ لنص التكوين على أنه يرجع إلى حوالي عام (500 ق م).

4) بلوم، على سبيل المثال، يرفض وجود مصادر متوزاية ومستقلة للأسفار الخمسة، ويقترح أنهم نتاج تأليف من مصدرين ما بعد السبي يعودان وحدا تأليف ما قبل الكهنوتي ذو النمط التثنوي وكتابات المدرسة الكهنوتية. إن الخماسية كانت تسوية بين اتجاهين مختلفين هما التثنوي والكهنوتي اللذان مثلتهما مجموعتان في جالية الهيكل الثاني. أما 'الشكل النهائي' فهو دمج معقد والذي من غير الممكن أن يكون نتاج معنى واحد (Blum 1990: 5, 102 -104; see López 1994: 50).

5) لا يكفي القول إن النص المتعلق بعبور الأردن على اليابسة (يشوع 4: 22-21) هو 'معلومة استدلالية على الإيمان'. إن التوكيد الإيماني ليس بجواب كافٍ لمعضلة أدبية أو أثرية (see Hemelsoet 1995).

6) إن الارض عامل أساس في استعادة بني إسرءيل. وأن الرب هو الذي منح الأرض يرد في كل أقسام السفر (1 : 36، 39 ؛ 3 : 18 ؛ 15 : 17 ؛ 16 : 20؛ 17 : 14 ؛ 18 : 9 ؛ 19 : 8 ؛ 26 : 9 ؛ 27 : 2 ؛ 28 : 8 ؛ 34 : 4، وغيرها) (see further Plöger 1967: 134 -126). ويهوه منح الأرض (13 : 3 ؛ 20 :

16)، والبوبات أو المدن (16: 5، و18)، والشعوب (17: 6)، والأمم (19: 1)، الغنائم (20: 14)، والبقية والميراث (12: 9)، والبركات (12: 15)، والبقر والغن (12: 21)، والأبناء والبنات (28: 53)، والقدرة على تحصيل الثروة (8: 18) (see Miller 1969: 453).

7) إن القضية المركزية في لاهوت التثنية تنصب على الإيمان بإله واحد. فالأحرف الأربعة التي تكون اسم الله ترد ليس أقل من (561) مرة في السفر، لاحظ أيضًا العبارات التوحيدية الواردة (خاصة 4: 35، 39، 6: 4، 7: 9، 32: 39).

8) يطلق مصطلح كنعان تاريخيًا على منطقة فلسطين في العصر البرونزي، ويطلق الاسم : كنعانيون ، على سكانها. ويتحول المصطلحان جذريًا بعد قرون لاحقة في التقليد الكتابي حيث صار ينظر إلى الكنعانيين أنهم يشكلون سكان فلسطين ما قبل بني إسرءيل، وأنهم يكونون وحدة إثنية متماسكة. ويرى طمسن أن اسم إسرائيل دل عليه نقش مرنيتاح في القرن الثالث عشر السابق، ربما تشير أيضًا في تلك الحقبة على المنطقة. فالعصر البرونزي ينقسم إلى العصر البرونزي الأول (2000–3200 ق م) والعصر البرونزي الوسيط الأول (1800–2000 ق م) والعصر البرونزي الوسيط الثاني) (1650–1800 ق م) والعصر الوسيط الثالث (1650–1550 ق م) والعصر البرونزي قبل الأخير (1400–1550 ق م) والعصر البرونزي الأخير (1200–1400 ق م).

9) يرى فاينفلد أن التقاليد التي أحدثت الأماكن المقدسة في الشمال وضعت يشوع على رأس الاحتلال، بينما يغيب ذكر يشوع في مملكة يهوذا الجنوبية (Weinfeld 1993: 154).

10) من الأهمية بمكان احترام المعاني المتعددة الأشكال لمصطلح 'بنو إسرءيل' لتجنب المفارقات بين تحديد الاسم في سياق ما بعد السبي في القصة الواردة في (الكتاب) والحقيقة المتعارف عليها في العصر الحديدي. فالدليل الأثري اعتبارًا من العصر الحديدي الأول في فلسطين لا يسوغ استخدام مصطلح بني إسرءيل ويمكن أن يستخدم في العصر الحديدي الثاني إذا ما تم إظهار

أن الدولة الإقليمية 'إسرائيل' كانت بشكل مميز هي بني إسرءيل. في المقابل، فإن مصطلح 'الكنعانيون' غير مناسب لتلك الحقب أيضًا، إذ يحمل في ثناياه وحدة إقليمية وغالبًا عرقية بين سكان فلسطين وهو ما يتناقض مع الدليل المتوافر. إن التناقض الكامل بين 'بني إسرءيل والكنعانيين' في ما بعد فترة السبي الكتابية يجب ألا يفرض على الفترة الباكرة، خاصة وأن كل الشواهد المتوافرة من المنطقة تناقضه. إذ تقسم حقبة العصر الحديدي إلى العصر الحديدي الأول حوالي (1200–1125 ق م) والعصر الحديدي الأول بـ(1125–1050 ق م) والعصر الحديدي الثاني أ (1050–900 ق م) والعصر الحديدي الثاني بـ(900–800 ق م) والعصر الحديدي الثاني ح (800–540 ق م) بينما تسمى فترة العصر الحديدي الثالث (540–332 ق م) غالبًا 'الحقبة الفارسية'.

11) مثال في (يشوع 24: 13) لم تطور إسرائيل الأرض و(في يشوع 24: 8) كانت الأرض تسمى أرض الأموريين (القضاة 11: 19–21) تم تأكيد امتلاك الأرض (صموئيل الثاني 7: 23) (العدد 33: 52–50). ويسوغ الغزو بسبب إثم السكان (التثنية 9: 4–6، 18: 9–14، 22: 2–4) (المزامير 44: 3، 105: 44). إن طرد الآخرين دون ضمير، أو الحاجة إلى تسويغه انعكس وفي وقت متأخر جدًا في نهاية القرن الأول (المكابيين الأول 15: 33). فالتعايش مع هذا التوتر مرده النظرة الدائمة إلى أن الأرض تخص يهوه مثال: (العدد 26: 55) (حزقيال 47: 13–14) وأن القرابين المقدسة تقدم اعترافًا بملكية (الخروج 22: 28) (اللاويين 18: 24) إلخ.

12) (See Coote and Whitelam 1987: 13). في تقدير كيث وايتلام، فقد تم التعامل مع تاريخ فلسطين، وتحديدًا من القرن الثالث عشر إلى القرن الثاني للميلاد على أنه ستارة خلفية لتاريخ مملكتي إسرءيل ويهوذا، ويهودية الهيكل الثاني، حيث نظر إلى تاريخ بني إسرءيل على أنه يقع ضمن اختصاص علم اللاهوت وليس من اختصاص علم التاريخ. لقد كانت القوة المحركة للدراسات الكتابية هي البحث عن بني إسرءيل بصفتهم أصل الحضارة الغربية وسلف المسيحية،

والذي تم توكيده أخيرًا في تأسيس دولة إسرائيل حيث يقوم العلماء الإسرائيليين بالبحث عن هويتهم القومية في الماضي (Whitelam 1996: 2 –3, 119).

13) إن التقسيم التالي لمجموعات العلماء ضمن مدرسة محددة، والذي أخذ به لأسباب عملية ليس إلا، يخفي في الحقيقة الفروق الكبيرة أحيانًا بين أعضاء 'المدرسة' الواحدة.

14) إن 'فلسطين' ذاتها لا يوحي بأن الإقليم تشكل من هوية اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية متجانسة، والتي نشأت بشكل متماسك ومتناغم بشكل مستقل عن إطارها العام. لقد كانت 'فلسطين' مقسمة (طبوغرافيًا) وجغرافيًا إلى عدد من الأقاليم الثقافية المتميزة والمستقلة عن بعضها. لقد كانت التباينات الإقليمية حاسمة إلى درجة أن فلسطين كانت في خلال الهيمنة الملكية الآشورية، مشكلة من مجموعة من شبه الجماعات المستقلة، وكانت في الوقت ذاته 'قلب القرى' مملوكة بشكل كامل من الفلاحين والرعاة وليس من ملوك وأباطرة (Thompson 1992: 191, 187, 193–94).

15) يدعي وايتلام أن مصدر فهم ألت يعود إلى الهجرة الصِّهْيَوْنِيَّة المتزايدة إلى فلسطين، التي كانت تجري إبان انهماك ألت في كتابة بحثه (Whitelam 1996). ويقدم فولكمار فريتز حجة مختلفة عن فرضية التغلغل يدعوها: فرضية التكافل.

16) استأنفت كِنْيُن حفريات أريحا في عام (1952 م) وتحققت من أن تلة تل سلطان كانت بحالة كاملة من الهجر طوال كل الحقب التاريخية للرواية الكتابية عن الاحتلال، من (1500) تقريبًا إلى (860 ق م).

17) إن العديد من النصوص الـ(053) تتكون من رسائل كتبها زعماء سوريون فلسطينيون إلى مصر أو نسخ من رسائل كتبت من مصر إلى الحكام المحليين داخل الإمبراطورية المصرية في نهاية فترتي العصر البرونزي الأخيب ، معظمها في ظل حكم الفرعون أمينحوتب الثالث (1397–1414 ق م) وأمينحوتب الرابع (1362–1379 ق م) في إحدى الرسائل يكتب عبدو حيبا من القدس بأن 'الخافيرو ينهبون أراضي الملك كل أراضي الملك، يا مولاي، ضاعت' (ANET 487 –88).

18) إن أحدث دراسة حول رسائل العمارنة تشير إلى أن المقصود بالمصطلح الحالة الاجتماعية لمجموعات، نزلت إلى مرتبة دنيا في المجتمع بسبب انهيار أوضاعهم الاقتصادية، وكانت في صراع مع الحكام المحليين وليس إلى أية مجموعة عرقية محددة في فلسطين. وليس من سبب يدعو للارتياب بالاستمرارية بين هذه المجموعات والمصطلح الكتابي ما بعد السبي' عبريم '.

19) انظر (Thompson 1992: 58 -59) الذي يضيف أن المدهش في أمر 'نماذج' مندنهول وغُتفالد أن نظرياتهم لم تكن مسندة بدليل، بل تفتقر إلى دليل لم يقترحوه. ويعاني سعي غُتفالد لإعادة صياغة أصول بني إسرءيل من غياب اعتبار موثوق به لطبيعة دولة المدينة الكنعانية وأصول ثقافتها، متساوقين مع ما نعرفه عنها' ومن تشويه لتفسير مادكس لأنماط الإنتاج الآسيوية' (Thompson 1992: 51-57).

20) مثال (Lemche 1985 -1988) وأهلشتروم (1986-1993 م) وكوت ووايتلام (1987 م) و فِنكلشتاين (1988-1990 م) وطمسن (1987-1992). إذ يقيم طمسن عام (1992 م) الدراسة الحديثة ويلخص العمل المستقبلي في بناء تاريخ مبكر لشعب بني إسرءيل متحررًا من القيود المفروضة الناجمة عن الفهم الخاطئ للقصة الكتابية بصفتها كتابة تاريخية

21) أما أسباب الترحيل فكانت مختلفة: عقوبة بسبب المقاومة؛ درء خطر التمرد؛ خلق رعايا تابعين وبالتالي موالين؛ التجنيد العسكري؛ والعمل كعبيد، الخ ولكن وفي بعض الحالات على الأقل، قدم الترحيل تحسينًا في مستويات المعيشة للمرحلين، ومنحهم الحرية من مضطهديهم السابقين والأرض والثروة والحماية في مكان إقامتهم الجديد (Oded 1979: 47 -48).

22) يرد ذكر يشوع في الأسفار الخمسة الأولى كشخصية ثانوية، فلا يحسب من بين الأبطال الأوائل في تاريخ الشعب القديم. إذ يقدمه (سفر الخروج 81: 8) على المسرح كمساعد عسكري لموسى [التوراة] وفي أماكن أخرى بصفته مرافقًا (الخروج 24: 13، 32: 17). ويأتي ذكره بعد كالب في (سفر العدد 14: 24،

30) وكشخص ثانوي في (سفر العدد 13: 18) وفي (سفر التثنية 23: 44). حتى في سفر التثنية يبقى دوره ثانويًا. يسمي سفر صموئيل الأول الإصحاح (12) موسى [التوراة] وهارون في (الآيات 6–8) ويعقوب في (الآية 8) وجدعون وباراك ويفتاح وشمشون (الآية 11) وصموئيل الثاني (18–22) الذي يسمي إبراهيم [التوراة] وأولاد يعقوب (الآية 6) إسحق ويعقوب (الآية 9) ويوسف (الآية 17) وموسى [التوراة] وهارون (الآية 26). ويسمي المزمور (106) موسى [التوراة] وهارون (الآية 16) وفنحاس (الآية 30) إضافة إلى الأعمال البطولية التي لا بد وأن يجيء ذكره بسببها، سقوط أريحا والاستيلاء على عاي وتقسيم الأرض والعهد في نتكيم لا يرد ذكرها في مكان آخر من الكتاب المقدس. ولا حتى في ما يطلق عليه: التاريخ التثنوي، ما عدا سفر يشوع. فالإشارة إلى يشوع قليلة (القضاة 1: 1، 2: 6–9،؛ الملوك الأول 16: 34). أما في فترة ما بعد السبي يذكر فقط في أخبار الأيام الأول (7: 27) (دون تعليق) ومرة واحدة فقط وباختصار في (نحميا 8: 17) يذكر يشوع وأعماله فقط في الفترة المتأخرة ببعض من التفصيل (يشوع بن سيراخ 46: 1–8، والمكابيين الأول 2: 55. كذلك أعمال 7: 45، وعبرانيين 4: 8).

23) على سبيل المثال، وفي هذا الصدد، من استولى على حبرون / أهو يشوع (يشوع 10: 36)؟ أم كالب (يشوع 15: 14–13)؟ أم بنو يهوذا (القضاة 1: 9–10)؟ فاذا كان يشوع هو من استولى على جميع أراضي كنعان، ودمر سكانها (يشوع 10: 42–40) وأسكن القبائل في الأماكن التي حددها (يشوع 22–13) فكيف للمرء أن يفسر رواية سفر القضاة (1) التي يصف فيها الحروب المستمرة بين بني إسرءيل والكنعانيين؟

24) إن المصطلحين إثنية وقومية، واللذين استخدما في الدراسات وفروع المعرفة على نطاق واسع ، لهما قيمة مشكوك فيها. إن مفهوم العرقية سياسي بدلاً من أن يكون مفهومًا (أنثروبولوجيًا) لمجتمع إنساني ، قصة خيالية من صنع ‹الكتاب› في ورقة قدمها تحت عنوان ([التاريخ الخفي ومسألة الاثنية في فلسطين]) إلى ندوة يوم القدس في عمان عام (1996 م) لتنشر. إن تطبيق مصطلح أمة على

مجتمعات العصرين البرونزي والحديدي تنطوي على مفارقات. أضف إلى ذلك، فإن مفهومي الأمة والقومية بحد ذاتهما صناعة ثقافية تاريخية وجذورها تمتد إلى أوروبا في القرن الثامن عشر. وفي حقيقة الأمر، لم يستخدم مصطلح القومية بشكل واسع حتى نهاية القرن التاسع عشر.

25) إن التوحيد بإله واحد الموجود في التوراه يقابل الألوهية البابلية السماوية السامية شين في حاران Ahura Mazda وإله السماء الشامل عند الفرس وخالق الجميع. وفي ظل حكم أحشويروش خضعت المشمولية إلى المقصورية التي تردد صداها من خلال النزعات القومية اليهووية لاحقة.

26) يرى برتلر (Brettler) أن المؤرخ [مصدر أسفار الأيام ز م] كتب 'تاريخًا وعظيًا' جعل في الحاضر محاكٍ للماضي، حيث كانت الأهمية تكمن في التعلم من الحدث أو العينة أكثر من الحدث التاريخي. وعلى ذلك، وجب قراءة هذا العمل [القسم التأريخي، ز م] وفق الرسالة التي تنقلها الرواية وليس على أنه سجلاً للماضي (1995: 14). وقد كلف برتلر نفسه عناء الإبقاء على المؤلف الكتابي ضمن فئة المؤرخين. ومع أن 'التنوي' عدل من نصوصه وابتعد عنها بشكل حاسم، و'اختلق' تاريخًا، يتم الصفح عنه لأنه كان مؤمنًا بصحة عقيدته، وتم الاعتراف به، على ذلك الأساس، ككاتب تاريخ مثل كل المؤرخين الآخرين (1995: 78).

27) دون إبراهيم [التوراة] يكون ركن أساسي في المؤسسات اليهودية والمسيحية قد فقد؛ وإبراهيم [التوراة] القصصي الخيالي. لن يقدم دليلاً عقلانيًا على الإيمان. نظرًا لأن الكتاب يدعي التفرد، والرؤيا السماوية المطلقة، فقصص إبراهيم [التوراة] تستحق معالجة إيجابية محترمة، وأن أية مخاطر أخرى تقضي على أي دليل يمكن لها أن تتحمله.

28. E.g.,'Si la foi historique d'Israel n'est pas fondée dans l'histoire, cette foi est erronée, et la notre aussi'(de Vaux 1965: 7).

29) في محاولتهم إعادة بناء تاريخ بني إسرءيل، فإن كل من سوغين (1984) وملّر وهيز (1986) ينفصلوا، بشكهم في تاريخية التقاليد الكتابية عن مرحلة ما قبل

المملكة، عن الثقة (الأكاديمية) السابقة. إنهم يساءلون قدرتنا لقول أي شيئ محدد عن أصول بني إسرءيل ويلتقون في الحكم بأنه ثمة القليل فقط الذي يمكن تعلمه من ‹الكتاب› عن المادة، وأن التقاليد الواردة في الأسفار من الخروج إلى الملوك الثاني يمكن توظيفها بشكل محدود ليس إلا لذلك الهدف. وضمن مستوى الاستقبال، فإنه يتم عكس الإطار الاجتماعي للمؤرخين المعاصرين لأصول بني إسرءيل في أعمالهم. فالمرء يلاحظ في التأريخات الألمانية لأصول بني إسرءيل اهتمامًا بالدولة–الأم وفق طريقة بسمارك في توحيد ألمانيا. وفي الأبحاث الأمريكية فإن التاريخ الحديث 'للآباء الحجاج' يشدد على مسألة شعب مختار يبحث عن أرض موعودة. وفيما يتعلق بالمؤرخين الإسرائيليين، فإنه يتم العثور على ذلك التشديد وصداه ضمن إطار تأسيس دولة إسرائيل. وقد تم التركيز في الأقاليم الثلاثة على وحدة بني إسرءيل والدور القيادي للفرد ‹see Coote and Whitelam 1987: 173 –77›.

3، 2) رد الاعتبار إلى ‹الكتاب›: نحو قراءة خُلقية للكتاب المقدس

1) إن دراسة ألفارو ‹Alfaro 1978› التي تطابق كل دراسات الكتاب المقدس، لا تتعامل مع المسألة الخلقية المتعلقة بمصير أولئك الذين كانوا يسكنون الأرض. يندب أورْلينسكي حظه من إهمال الأرض في معالجات المفهوم الكتابي للميثاق (1985 م) ويعامل النص الكتابي كما لو كان تسجيلاً لما حدث فعلاً. ولم يولِ أي اهتمام للسكان الأصليين. وتولي دراسته اهتمامها الخاص بمسائل التركيب اللغوي العبري، لكنها لم تلتفت قط إلى قضايا الأخلاق والقيم المعنوية.

2) سوف أناقش في مكان آخر مكانة الكتاب في اتجاه الصِّهْيَوْنِيَّة المسيحية السائد عند راينهولد نيبور ‹Fox 1987› وفرانكلين ليتل وبول فان بورين وجون باوليكوسكي، وتأويلات الصِّهْيَوْنِيَّة الانجليية المسيحية ‹Wagner 1995›. ولسوف أناقش أيضًا تحدّي الصِّهْيَوْنِيَّة والاعتراض عليها من العلماء اليهود

من أمثال موشيه مينوحين (1969 م) ويشاياهو لايبوفتسي وإلمربيرغر ويوري دِفِيس ومارك إليس ودينا هورفيتس (1992 م) ومن داخل الأوساط اللاهوتية المسيحية مثال، رويثر ورويثر 1989 م؛ رويثر (1990 م) وكذلك من علماء اللاهوت الفلسطينيين التحرريين مثلاً (Ateek 1989; Rantisi 1990).

3) عد كلمبس اكتشاف العالم الجديد تحقيقًا لنبوءة إشعيا (إشعيا 06: 9) (Bonino 1975: 4-5).

4) تلحظ بوي لان كووك (Pui-Lan Kwok) وضع (الكتاب) في آسيا المتناقض والمثير للجدل والصدامي في أغلب الأحيان. وأنه كان في أثناء القرن التاسع عشر جزءًا متكاملاً للخطاب الاستعماري، يشرّع للاعتقاد المتمركز حول العرق في وضاعة الشعوب الآسيوية وعجز الثقافة الآسيوية. من سخرية القدر، كان الكتاب ذاته مصدرًا للمسيحيين المكافحين ضد الاضطهاد في آسيا. وترتئي كووك أن واحدًا من الأسباب : لماذا ، بعد قرون طويلة من نشاط البعثات التبشيرية أصبح (3٪) فقط من الآسيويين مسيحيين؟ السبب هو الرابط بين المسيحية والاستعمار (Pui-Lan Kwok 1995).

5) في العقيدة الكهنوتية للحرب المروية في سفر العدد (31) شكل مختلف لنموذج التحريم. هنا يواجه المرء وجهات نظر حول تسويغ القتل أو عدم القتل في الحرب. في هذه الدائرة يصبح المرء مشتركًا في عالم الكهنة الرمزي، حيث يقاس كل شيء فيه من ناحية ثنائية طهارة (نا) ونجاسة (هم) مع اهتمام خاص بالحالة الجنسية. إضافة إلى دمج الأفكار بأن سبب الحرب مقدس وأن القيام بها يتطلب طقسًا، شاملاً لعقيدة الحرب ، يشتمل على تأكيد أن القتل يسبب نجاسة يتوجب على المرء أن يتطهر منها (Niditch 1993: 78 -89). تحاول هذه العقيدة أن تسوّغ ذاتها بطريقتين : قتل الآخر هو تفويض سماوي ، لكنه في الوقت ذاته نشاط نجس. تناقش نيدتيش أيضًا التقليد الملحمي للحرب ، الذي يتساوى فيه النشاط برياضة تكون فيها ملامح الأبطال واللعب النظيف هما الأمرين البارزين (1990: 105-90). وتفرض النصوص الفروسية في الكتاب العبري نمطًا من النبالة على حالة الفوضى والتشويش هي تلك الحرب الحقيقية. وتدرس عقيدة

الخداع في الحرب، يسوغ فيها الضعفاء قتالهم الاعتباطي استنادًا إلى عدالة قضية المخادع (1993: 22-106). تنطبق العقيدة النفعية على أوضاع الحرب التي يعد الأقوياء فيها أنفسهم غير مقيدّين بممارسة أقسى أنواع القساوة بمباركة من الله (1993: 33-123). وأخيرًا تتفحص نيدتيش عقيدة عدم المشاركة حيث يترك للضعيف أن يدير القتال عن طريق تدخل سماوي خارق للطبيعة (1993: 49-134).

6) ليس ثمة من ذريعة هنا لإجراء مناقشة شاملة لهذه القضايا المعقدة إلى أبعد الحدود بشكل هائل، قد تتوافر ملخصات للمناقشات والحوارات في أماكن متعددة، على سبيل المثال، عند براون وفريتزماير ومورفي (Bron, Fitzmyer and Murphy 1990) وعند كوغينز وهولدن (Coggins and Houlden 1990) وفي معالجات أكثر شمولية في البيبليوغرافيا المتوافرة. إن تيسلتون (Thielston 1992) أكثرهم اسهامًا في النقاشات التأويلية المستمرة، ويناقش واتسون (Watson 1994) بعضًا من هذه القضايا ذاتها مع اهتمام خاص بالمضمون اللاهوتي لتلك القضايا. إن إجمال اللجنة البابوية الكتابية عام (1993 م) لتأويل الكتاب في الكنيسة هو تلخيص حكيم بارع للنقاشات.

7) في صميم الخلافات داخل الوسط اليهودي البريطاني المعاصر بين الكنيس الموحد وحركة ماسورتي (Masorti) مجموعة مدوّنات عن التقاليد النصية للعهد القديم العبري التي جمعها الناسخون ما بين القرنين السادس والعاشر الميلادي. المترجم يوجد الفهم المناسب للكتاب المقدس العبري، على وجه الخصوص، الأسفار الخمسة الأولى. وفي مقالة له في (جويش تريبيون/ Jewish Tribune) المتعصبة كانون ثاني (1995 م) ادّعى كبير الحاخامين جواناثان ساكس أن أي شخص لا يؤمن بأن، التوراة (م هشميم) أي : أن التوراة منزلة (من السماء) يكون قد قطع روابطه بعقيدة أسلافه. وأعيد نشر المقالة في (جويش كرونيكل) في 20 كانون ثاني عام (1995 م) تبعها سلسلة رسائل ملونة ومقالات في الأسابيع اللاحقة.

8) وقد فسر الملقب برنابا صلاة موسى [التوراة] ويداه مفتوحتان كأنها إشارات إلى الصليب والمصلوب (12: 2-3) سيمونيتي (Simonetti 1994: 12).

9) تستبدل مناسك الصلاة في قداس عيد الملائكة الحارسة (Feast of Guardian Angels) لأبرشية نيويورك المستخدمة في (Tantur) آيات من سفر أيوب (9: 1-12، 16-14) بالتلاوة الأولى من سفر الخروج (انظر الخروج 23: 20-23).

10) استذكر هنا قراءة تقرير صحفي منذ عدة سنوات أن راهبًا دق عنق رئيس الدير وهو يجلس إلى مائدة الرهبانية. ولم يقدم التقرير أي دليل على أن العمل كان مثالاً على التأويلات التطبيقية.

11) 'نظرًا لوجود خطر التبسيط الكبير، عليه القول أن موضوع صيرورة التنبؤ الداخل في الاستعمال الطقسي لنصوص العهد القديم لا يختلف كثيرًا عن استعمال العهد الجديد لتلك النصوص.. ومن البدهي أن العهد الجديد، عند استخدامه نصوص العهد القديم، فإنه يغير بشكل عميق فهم الأخير الحرفي لها (Jensen 1988: 649).

12) إن دوبرتيوس في حيرة من أمره. فبينما يعترف الموقع الأفضل للخروج كنمط تحرري، فإنه يبتعد تمامًا عن أي شكل من أشكال العنف، حتى ضد المضطهِد. 'إن الرمز الإلزامي الذي يصلنا من الخروج ليس قبضة الكف، الداعية للنضال والتمرد / ولكن النعجة المذبوحة، والدم المراق على المداخل (1982: 311). في الحقيقة، يبدو أن دوبرتيوس نفسه يفضل نصيحة إرميا للسبي للصلاة من أجل رفاه بابل.. إلخ.

13) إن منظور بكسلي التحريري للخروج (1983) يتفادى أيضًا العنف المرافق للخروج. وهو لا يعلّق على المعضلة الأخلاقية المرتبطة بإبادة السكان الأصليين الوارد ذكرها في سفر الخروج (3 : 8) كما أن تعليقاته تلتزم الصمت حيال محتوى سفر الخروج (33:1-3). ويبدو أن طهرانية الثورة تقدم عذرًا لإبادة السكان الأصليين (الخروج 15-11 :34). ومع أنه يخصص صفحة كاملة لمقولة «لا تقتل» (الخروج 20 : 13) فإنه يتجاهل تمامًا النهب الهمجي وإبادة السكان الأصليين في سفر الخروج (23) ويبدو أنه يجد عذرًا لذبح بني لاوي ثلاثة آلاف من أبناء ملتهم (الخروج 32 : 26 – 30) في كونه عملاً من أعمال الإخلاص [للعقيدة، ز م].

14) يرى عتيق وجود أربعة أربعة نماذج للخروج ؛ الأول هو الخروج من مصر، والثاني هو العودة من بابل، والثالث هو مشهد التجلي في لوقا وموت يسوع وبعثه، والرابع الصورة في الوحي للشعب من الرب العائد لإنقاذهم. وفي حال توظيف نموذج الخروج، فإن المرء مطالب بالتحرك إلى ما بعد الخروج الأول. وهو يشير إلى أربعة نصوص إنجيلية تجرد العهد القديم من الصهينة (de–Zionize) ؛ رومة (4 : 13) «فالوعد الذي وعده الله إبراهيم ونسله بأن يرث العالم لا يعود إلى الشريعة، بل إلى إيمانه الذي برره»؛ وإلى لوقا (4 : 18 – 20) الذي يغفل حديث (إشعيا 61 : 2) عن ’يوم الثأر‘؛ والنشيد [نشيد مريم، ز م] في لوقا (1 : 46 – 55) وفي تعبد يوحنا (4 : 21) لا في جرزيم ولا في صهيون (Ateek Lecture and discussion, in Tantur Ecumenical Institute, 1996).

15) كما استهلكت شهية فالتسر التأويلية بتعليقاته على «الأرض التي تفيض لبنًا وعسلاً». إن أسلوبه العذب يخفي المعضلة التي يثيرها وجود السكان الأصليين وضرورة إبادتهم لصالح تأسيس مملكة الكهنة ةالأمة المقدسة (1985: 101–30). ويوافر سفر الخروج، بصفته أول وصف ثوري للسياسة (p. 134)، فإنه يقدم أنموذجًا للصهيونية السياسية يتم فيه التجاهل المقصود للكنعانيين من عالم الاهتمام الخقي (p. 142). وقد ألغى عمليًا كل من التلمود والمعلقين القروسطيين، مشكورين، إبادتهم (pp. 143 – 44; See Said 1988).

16) انظر أيضًا المشهد على جبل الجليل في (متّى 28: 20–16) في حين يبلغ إنجيل متى ذروته بقيامة يسوع والدعوة إلى تلمذة جميع الأمم.

خاتمة

1) سكان جنوب إفريقية ما قبل المرحلة الاستعمارية لم يكونوا مثقفين، وكان لشعوب أمريكا اللاتينية نظام ديني متطور جدًا. وقبل ثلاث سنوات على الاحتلال البريطاني كان عدد سكان فلسطين (757,182) منهم (590,890، أي 87٪) مسلم، و(83,794، أي : 11٪) يهودي، و(73,024، أي : 9.6٪)

مسيحي (Abu–Lughod 1987: 142). وفي الوقت الحالي، فإن (98٪) من مجمل السكان الفلسطينيين في المناطق الخاضعة للسيطرة الإسرائيلية هم من المسلمين الذين نقع النصوص الكتابية، بالمعنى المحدد للكلمة، خارج منظورهم الديني والثقافي.

2) مع وافر الاحترام، سيادة الرئيس كلنتن، في الليلة السابقة لتوقيع اتفاقية (إعلان المبادئ 13/ 09/ 1993 م) فإن سفر يشوع ليس أفضل إلهاء لشخص واقع بين الصحو والنوم. ومع الاحترام، فإن سفر أستير، هو الآخر، ليس السفر الذي يستحق منزلة مفضلة في عملية البحث التحريض الخلقي. ولربما وجب عن مديري الفنادق مراقبة مختلف طبعات (كتاب جدعون) حتى لا يقوم زبائنهم الذين يعانون من الأرق، بالتصرف بطريقة مرعبة بعد قراءة بعض نصوصه التقاليد الكتابية العنصرية والمعادية للأجانب والمحرضة على استخدام القوة العسكرية.

الفهارس

فهرس الأعلام

أ

ب

ت

ث

ج

س

ش

ع

غ

ف

ثبت المواقع الجغرافية

ب

ت

ج

ح

خ

ن

هـ

و

ي

ثبت الاقتباسات الكتابية

العهد القديم

العهد الجديد

نصوص قديمة أخرى

التلمود والمدراش

فيلو السكندري

يوسفوس فلاسفيوس

كتابات قياسية